

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة السابعة : العددان السابع والعشرون والثامن والعشرون - رمضان ١٤٢٠ هـ - كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٠ م

■ مصحف شريف كتب في القرن التاسع



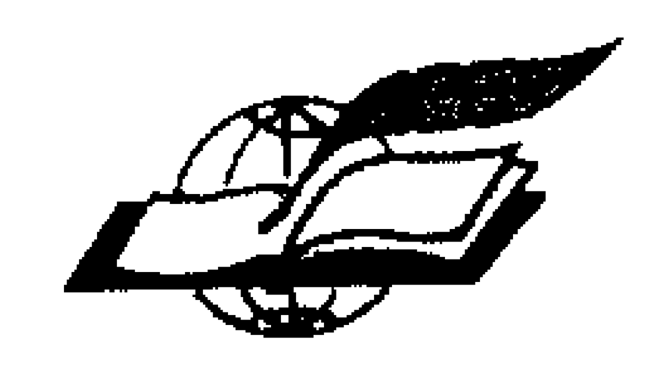
A COPY OF THE HOLY QURAN
written in the 9th century A. H.



نموذج لغلاف فارسي من القرن العاشر الهجري من العصر الصفوي

مطبعة دبي
DUBAI PRINTING PRESS

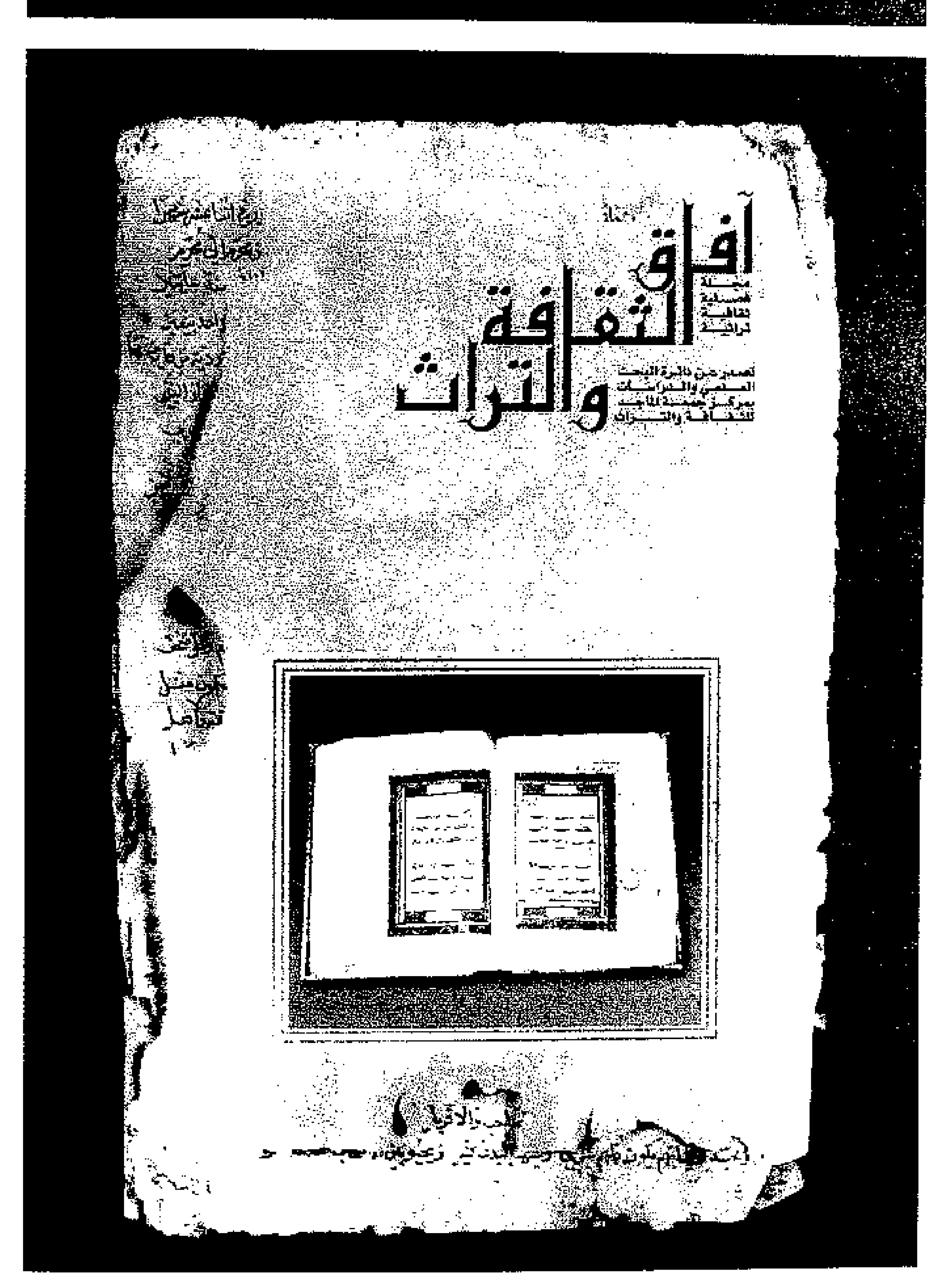




تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+
فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+
دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة السابعة : العددان : السابع والعشرون والثامن والعشرون - رمضان ١٤٢٠ هـ - كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٠م

الغلاف



■ مصحف شريف كتب في القرن التاسع

هيئة التحرير

الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهماً
الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

الفهـــرس

افتتاحية العدد

المقالات

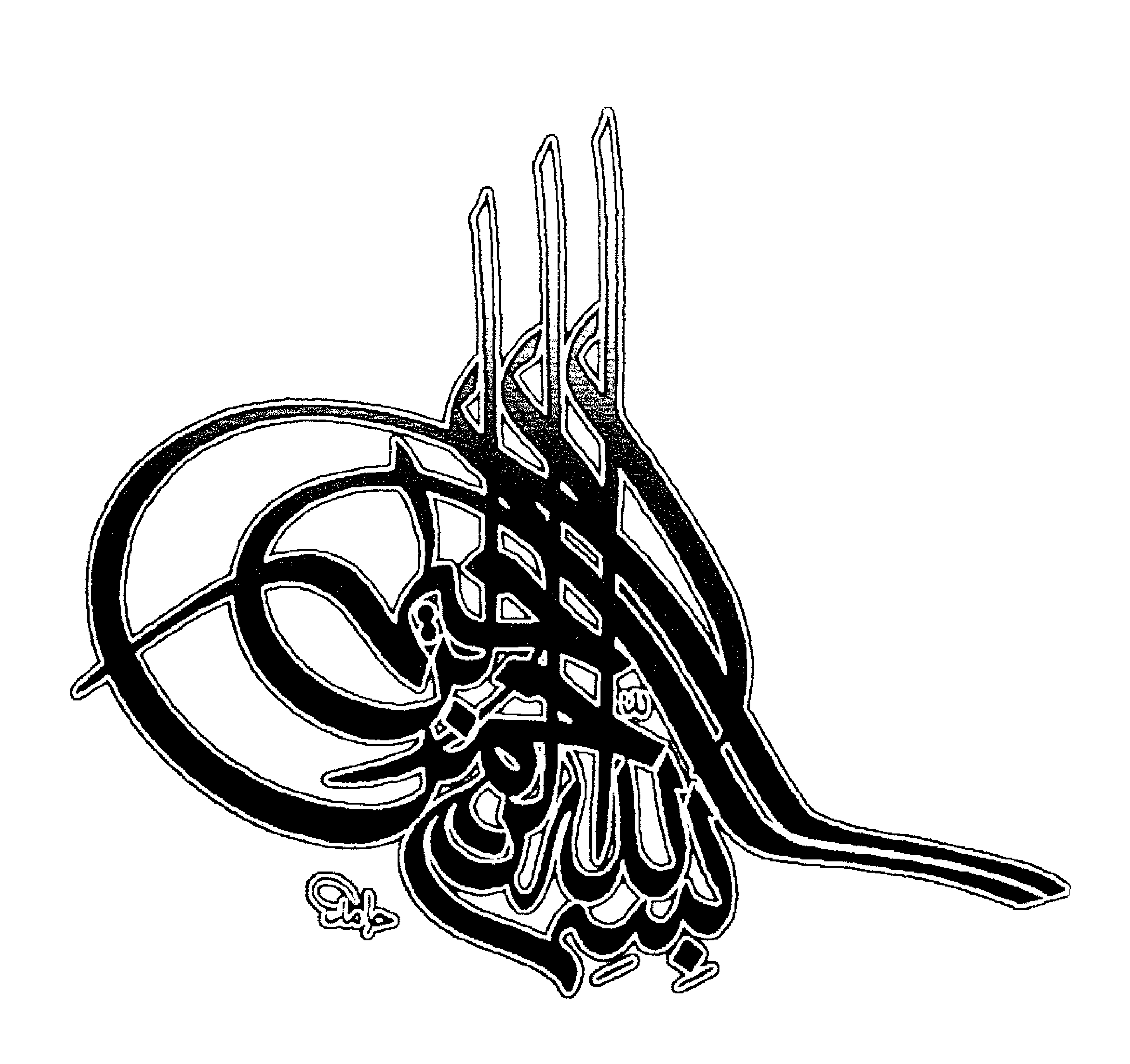
بحوث ندوة الإستشراق:

المقالات العلمية :

التعريف بالمخطوطات :

فهــارس :

رسـائل جامعيـة :



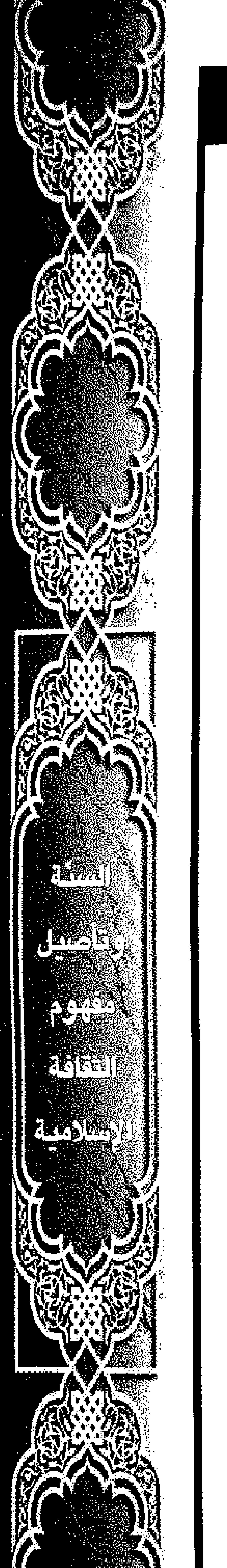
السنّــة
وتأصيـل مفهـوم الثقافـة الإسلاميـة

ليس المقصود من هذا العنوان ضبط حدّ الثقافة الإسلامية من خلال السنّة، ولا وضع تعريف لها، ولا تحديد مفهومها، وإنما قصدنا البحث في المعاني السنّية الكليّة التي من خلالها تأصّلت في المسلمين روح الفكرة الإسلامية، وانطبع عنهم ذلك المنهج من مناهج المعرفة، الذي هو مفهوم الثقافة الإسلامية.

وقد سلكت السنّة في بناء هذا المفهوم، وتشكيل صورته في نفوس المسلمين؛ لتكون الصورة عينها الواردة في التنزيل، ثلاثة مسالك:

أولاً - البيان : ونعني به التعليم؛ تعليمه صلى الله عليه وسلم لأمّته عناصر عقيدتها وسلوكها وتعاملها، وبناء أفكارها وتفكيرها، من خلال كلامه صلى الله عليه وسلّم، الذي هو وحيٌ يوحى، حيث تجسّده أقواله، وأحاديثه، وحكمه، وخطبه، ورسائله المختلفة، وما بثّ فيها من المعاني المختلفة مع ترديدها في صورها الجزئية، وربطها دائمًا بالمعاني والمدارك الكليّة، التي تنتهي إليها، والتي تكفّل بإيضاحها مسلك البيان.

ثانيًا - المثال : ونعني به السلوك النبويّ المعصوم؛ لأن سلوكه صلى الله عليه وسلّم يعدّ قدوة ومثالاً، فكان السلوك يلقي في نفوس المتلقّين له والمراقبين لأفعال مصدره ،قصد الاقتداء بها، معاني جزئية أيضًا ذات شيوعٍ كليّ بين أفراد الأمة، الذين يتخذون ذلك مثالاً، ويحاولون بالعامل الإيماني أن يطبعوا سلوكهم ما استطاعوا على طابع السلوك النبويّ المعصوم. فشكّل ذلك السلوك بجزئياته المختلفة، ومداركه الكليّة، التي ينبع منها، عملاً متّصلاً وثقافة راسخة مسترسلة، تناقلتها الأمة جيلاً عن جيل من عهده صلى الله عليه وسلّم إلى يوم الناس هذا.



ثالثًا - المراقبة : مراقبته صلى الله عليه وسلّم لسلوك أمته، كما يراقب المربّي سلوك تلاميذه، وذلك من خلال نصائحه لهم، والإجابة عن استفساراتهم وتساؤلاتهم ،وإقرارهم على بعض سلوكهم، الذي ينبع من معنى تمكينهم من حرية تصرّفهم في شؤونهم، وما أوكل لنظرهم واجتهادهم.

والهدف من ذلك هو سلوكهم الذي يطابقونه بسلوكه صلى الله عليه وسلّم، فيكون رشيدًا، أو ينحرفون به عنه، فيكون غير رشيد.

والسلوك الرشيد إنما هو جملة المبادىء القرآنية، التي انطبعت في نفوسهم من تردّد تلك المعاني الجزئية التي ردّد القرآن الكريم مداركها الكليّة، فكان صلى الله عليه وسلّم يراقبهم بما هو مأخوذ به من أنه لا يقرّ على منكر.

ومن خلال المسالك السالفة الذكر تأسّست الفكرة الإسلامية، وانبنى عليها مفهوم الثقافة الراجعة إلى تلك المعاني، التي لم تتأصّل في نفوس المسلمين بطريق التلقين والتقرير، وإنما بطريق الممارسة والتربية، وبتعاون التعليم والمثال والمراقبة، كما يرى ذلك الفاضل ابن عاشور.

إنّ هذا المنهج الذي أحكمت كلياته، وفصلت جزئياته تفصيلاً، نأمل من الأمة أن تعود إليه وتعتصم به؛ فيعتدل به المغالون، ويتمسّك به الواقفون، ويرجع إليه السادرون، فهو الملاذ للجميع، وللثقافة الحصن المنيع.

والله نسأل لأمتنا العزّة والثبات..

د. عز الدين بن زغيبة

سكرتير التحرير

ما ظهر لفظه وخفي معناه من كتاب الله

الدكتور/ طه ياسين ناصر الخطيب
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - الإمارات العربية المتحدة

الحمدُ لله ربّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سَيِّدِ المرسلين، وعلى آله وصحبه والتَّابعين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يومِ الدِّين.

أمَّا بعد، فقد أخرجَ الإمامُ البخاريُّ، رحمه اللهُ تعالى، بسنده عن عائشة، رضي الله عنها، أنَّها قالت: قال رسولُ اللهِ ﷺ: (ليسَ أحَدٌ يُحَاسَبُ إلاّ هَلَكَ). قالتْ: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاكَ، أليْسَ اللهُ عَزَّ وجَلَّ يَقُول: ﴿فأما من أوتيَ كتابه بيمينه فسوف يُحاسبُ حسابًا يسيرًا﴾»[1] قال: (ذاكِ العَرْضُ، يُعْرَضون، ومن نوقش الحساب هلك)[2].

إنّ هذه الحادثةَ تعني أمورًا كثيرة، منها:

الأمرُ الأوّل: ألاّ نكتفيَ في تفسير القرآن الكريم بمعرفتنا المعنى الظاهر للألفاظِ الظاهرة، فمع وضوح الألفاظ القرآنية في هذه الحادثة **﴿فَسوفَ يُحاسَبُ حِسابًا يَسيرًا﴾** قد جانبَ أمَّ المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، الصَّوابُ، وصحّح لها النبيُّ ﷺ فهمها للآية، وقد تنبّه الإمام القرطبي، رحمه الله تعالى، لمثل هذا الأمر، فقال تحت باب ما جاء من الوعيد في تفسير القرآن بالرأي والجرأة على ذلك: «... النهي عن تفسير القرآن يحمل على أحد وجهين، [فذكر الوجه الأول ثم قال]: «**الوجه الثاني**: أن يتسارعَ إلى تفسيرِ القرآن بظاهرِ العربيَّةِ من غيرِ استظهار بالسَّماعِ والنقلِ فيما يتعلَّقُ بغرائبِ القرآن، وما فيه من الألفاظِ المبهمةِ والمبدلة، وما فيه من الاختصارِ والحذفِ، والإضمارِ، والتقديمِ والتأخير، فَمَنْ لم يُحْكِمْ ظاهرَ التفسير وبادرَ إلى استنباط المعاني بمجرَّد فهم العربية كثر غلطه، ودخلَ في زمرة من فَسَّرَ القرآنَ بالرأي. والنقل والسَّماع لا بدَّ له منه في ظاهرِ التَّفسير أوّلاً؛ ليتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط. والغرائبُ التي لا تُفْهَمُ إلاّ بالسَّماع كثيرة، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ألا ترى أنَّ قوله تعالى: **﴿وآتَيْنَا ثَمودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾**[3] معناه: آية مبصرة، فظلموا أنفسهم بقتلها، فالنَّاظر إلى ظاهر العربية يظنُّ أنَّ المرادَ به أنَّ الناقة كانت مبصرة، ولا يدري بماذا ظلموا، وأنهم ظلموا غيرهم وأنفسهم، فهذا من الحذف والإضمار، وأمثال هذا في القرآن كثير»[4].

الأمر الثاني : أَنَّ الحاجةَ إلى هذا الأمر بدأتْ مُبَكِّرة، في عهدِ النَّبيِّ ﷺ والأمثلةُ على هذا كثيرة، سَيَرِدُ ذكرُها في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الصحابة رضي الله عنهم قد احتاجوا إلى من يوضح لهم ذلك، ويوقفُهُمْ على الصَّواب وهم قد عايشوا نزولَ القرآن الكريم، وهم أهلُ اللسان الذي به نزل القرآن، فنحن - بالتأكيد - أشدُّ حاجةً منهم...

الأمر الثالث : أَنَّ الوقوع في الخطأ في مثل هذا النَّوع من الألفاظ، قَلَّ من يَسْلَمُ منه حتى الذين أُوتوا حَظًّا من العلم، ما لم يكنْ قد وقفَ على أقوالِ العلماءِ في تفسيرِها. ومردُّ ذلك - أعني الوقوع في الخطأ - أنَّ قارئ هذه الألفاظ لظهورها لن يبحث عن المعنى المراد. فإذا سُئِلَ عنها، فإنَّ المعنى المألوفَ هو الذي سيتبادرُ إلى ذهنه دون الالتفات إلى ما يخصّص عمومه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا**﴾(٥)، أو يصرف المعنى إلى شيءٍ آخر كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾(٦)، ودون الالتفات إلى ما في الآية من حذف، كقوله تعالى: ﴿**قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ**﴾(٧) إلى غير ذلك من الأسباب التي تَصْرِفُ اللفظَ عن ظاهره(٨).

ومن هنا تظهرُ أهميَّةُ هذا الموضوع، وقد سألتُ كثيرًا من طُلاَّبِ العلمِ عن معنى مثل هذه الألفاظ، وقلّما كنتُ أجد الجوابَ الصحيح، فعزمت على كتابة هذه الورقات، لعلَّ اللهَ تعالى ييسّر لي أو لغيري إتمامه؛ لأن استيعابَهُ ليس بالأمر الهيّن، ذلكم أنَّ الموضوعَ غايةٌ في الدِّقّة، فكيف تعلم أَنَّ ظاهرَ هذا اللفظ غيرُ مرادٍ دون الرُّجوع إلى كلِّ لفظة بعينها، ثم عليك أن تقف على أقوال المفسرين وبخاصّة أولئك الذين عُنُوا بترجيح الظَّاهر وعلى رأسهم شيخ المفسرين الإمام الطَّبريُّ والإمام ابن كثير رحمهما اللهُ تعالى، ولذا جعلتهما العُمْدَةَ في هذا الباب، فإنهما لا يقولان بخلاف الظاهر إلاّ لأنَّ الأمر يستدعي ذلك(٩) إلى غير ذلك.

تنبيهات

- إذا وُجدَ من السَّلف من ذهبَ إلى المعنى الظاهر في تفسير اللفظة، فإنّي في الغالب لا أذكرها، لذا لم أذكر لفظة (أَماني) في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ**﴾(١٠). فقد ذهب ابن عباس إلى أنَّها الأكاذيبُ، ورجّحه الطَّبريُّ وابن كثير، وبيّن الإمام الطَّبريُّ سبب التَّرجيح، وردَّ على الأقوال الأخرى(١١)، ولكنّني رأيتُ أَنَّ أبا العالية والربيع وقَتادة ذهبوا إلى المعنى الظَّاهر، وهو: «إلاّ أمانيَّ، يتَمَنَّونَ على اللّه ما لَيسَ لهم»(١٢) وقدّمه الزَّمخشريُّ على الأقوال الأخرى(١٣)، ورجّحه الشَّوكانيُّ(١٤)، وابن عاشور(١٥)، فلم أذكر هذه اللفظة؛ لأنَّ من يفسّرها بظاهر لفظها يكون قد اعتمد على قولٍ قويٍّ إن شاء الله تعالى.
- إذا تكرّرت اللفظةُ في آياتٍ أخرى كرّرت في الغالب تفسيرها لسهولة الوقوفِ على المعنى.
- سيكتبُ اسم السورة في البداية، ثم تكتب أرقام الآيات على اليمين، حتى لا نُثْقِلَ الحواشي.

واللهَ تعالى أسألُ أن يجعلَ أعمالنا خالصةً لوجهه الكريم.

سورة البقرة

٢٠ - ﴿**وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا**﴾ معنى (قاموا): «وقفوا وثبتوا في مكانهم، ومنه قامت السوق؛ إذا ركدت، وقام الماء: جمد»(١٦).

فالمعنى إذًا: «**أقاموا على نفاقهم وثبتوا على ضلالتهم**»(١٧).

٤٠ - ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ..**﴾ «إسرائيل هو: يعقوبُ بنُ إسحاقَ بن إبراهيم خليل الرَّحمن، وكان

يعقوبُ يُدْعَى إسرائيلَ، بمعنى عبدالله وصفوته من خلقه، و«إيل» هو الله، و«إسرا» هو العبد»[١٨].

٤٥ - ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الخَاشِعِينَ**﴾ هنا لفظة (كبيرة) قد توهمُ بأنَّ معناها عظيمةٌ، بينما المراد: ثقيلةٌ شاقَّة[١٩].

٤٦ - ﴿**الذينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾ الظَّنّ هنا بمعنى اليقين، قال الطَّبريُّ رحمه الله تعالى: «إنْ قالَ لنا قائلٌ: وكيف أخبرَ اللهُ جَلَّ ثناؤه عمن قد وصفه بالخشوع له بالطَّاعة أنه يَظُنُّ أنه ملاقيه، والظَّنُّ شَكٌّ، والشاكّ في لقاء الله عندك بالله كافر؟

قيل له: إنَّ العربَ قد تُسَمِّي اليقينَ «ظنًّا» نظير تسميتهم الظلمة «سُدفة» والضياء «سُدفة»، والمغيث «صارخًا» والمستغيث «صارخًا» وما أشبه ذلك من الأسماء التي تسمي بها الشيء وضدّه... والشَّواهدُ من أشعارِ العربِ وكلامهم على أنَّ «الظَنَّ» في معنى اليقين أكثرُ من أن تُحْصَى...»[٢٠].

ولكن يرد هنا سؤال: لماذا عبّر عن اليقين بالظنّ؟

والجواب أنّه عبّر بالظنّ تهويلاً للأمر وتنبيهًا على أنه يكفي العاقل في الحثّ على ملازمة الطاعة والاستعداد ليوم الميعاد مجرّد ظنّ لقاء الله تعالى الملك المطاع المرجوّ المخوف، فكيف والأمر متيقن لا مراء فيه، ولا تطرّق للريب إليه[٢١].

٤٧ - ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى العَالَمِينَ**﴾ ظاهر هذا اللفظ يدلُّ على أَنَّهُمْ فُضِّلُوا على العالمينَ جميعًا، بينما المراد: فضّلتُ أسلافكم على عالم مَنْ في زمانهمْ، فَنَسَبَ نِعَمَهُ على أبائهم وأسلافهم إليهم؛ لأنَّ مآثرَ الآباءِ مآثرٌ للأبناء، والنّعم عند الآباء نعمٌ عند الأبناء؛ لكونِ الأبناءِ من الآباءِ[٢٢]. إذًا العموم في (العالمين) غير مراد، بل هو عمومٌ مخصوص. والدليل على أنّ المرادَ الأسلاف، قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَونَ...**﴾[٢٣] الآية، والمخاطبون في زمن النَّبيِّ ﷺ لم يروا فرعونَ ولا آله[٢٤].

٤٨ - ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا، وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾، عدل: فدية[٢٥].

٥٣ - ﴿**وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الكِتَابَ وَالفُرْقَانَ...**﴾ المراد بـ (الكتاب والفرقان): التوراة، فجمعت بين كونها كتابًا منزلاً، وفرقانًا يفرّق بين الحقّ والباطل[٢٦].

٥٤ - ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَومِهِ... فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...**﴾ أي: ليقتلْ بَعضُكُمْ بعضًا[٢٧].

قالَ القرطبيُّ رحمه اللهُ تعالى: «وأجمعوا على أنه لم يُؤْمَرْ كُلُّ واحدٍ من عبدةِ العجلِ بأن يقتلَ نفسَهُ بيده»[٢٨].

٦٢ - ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوفٌ عَلَيهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ قال الشَّوكانيُّ رحمه الله تعالى: «وكأنه سبحانه أراد أن يُبيِّنَ أنَّ حالَ هذه المِلّة الإسلامية وحالَ من قبلَها من سائر المِلل يرجعُ إلى شيءٍ واحد؛ أَنَّ مَنْ آمنَ منهم باللَّه واليومِ الآخرِ وعمل صالحًا استحقَّ ما ذكره اللهُ من الأجر، ومن فاته ذلك فاته الخير كُلُّهُ والأجر دقُّه وجلُّه. والمراد بالإيمان ههنا: ما بيّنه رسولُ الله ﷺ من قوله لمّا سأله جبريل عن الإيمان، فقال: (أن تؤمنَ بالله وملائكته وكتبِهِ ورسلِهِ والقدرِ خيرِهِ وشرِّهِ). ولا يتَّصفُ بهذا الإيمان إلاّ من دخلَ في المِلَّةِ الإسلاميَّة، فمن لم يؤمنْ بمحمَّد ﷺ، ولا بالقرآن، فليس بمؤمن، ومن آمن بهما صار مسلمًا مؤمنًا، ولم يبقَ يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولا مجوسيًّا[٢٩].

٨١ - ﴿**بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾

ظاهر الآية أنَّ السَّيِّئَةَ عامةٌ في كلِّ معصية، بيدَ أنَّ المرادَ بها هنا: الشِّرك، لما ثَبَتَ تواترًا من خروجِ عُصاةِ الموحِّدينَ من النَّار(٣٠).

قال السَّعدي رحمه الله تعالى: «﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ نكرة في سياق الشَّرط، فيعمّ الشركَ فما دونه، والمرادُ به - هنا - الشِّرك، بدليل قوله: ﴿وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ أي: أحاطت بعاملها فلم تدعْ له منفذًا، وهذا لا يكونُ إلاَّ الشِّرك، فإن مَنْ معه الإيمانُ لا تحيطُ به خطيئته... وقد احتجَّ الخوارجُ بها على كفرِ صاحبِ المعصيةِ»(٣١).

٨٤ - ﴿وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِماءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ...﴾؛ أي: لا يقتل بعضكم بعضًا، ولا يُخْرِج بعضكم بعضًا، فكان في قتلِ الرجلِ منهم الرجلَ قتلُ نفسه، إذْ كانت مِلَّتُهُمَا واحدةً، فهما بمنزلةِ رجلٍ واحد(٣٢).

٨٩ - ﴿وَلَمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ يستفتحون أي: يستنصرون، والمُراد: يستنصرون اللهَ بالنبي ﷺ على مشركي العربِ من قبل مبعثه(٣٣).

١٠٢ - ﴿... وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ الكفر هنا بمعنى السِّحْر؛ أي: وما سحر سليمان؛ إذ لم يَتَقَدَّمْ في الآية أنَّ أحدًا نَسَبَ سُلَيمانَ عليه السَّلامُ إلى الكفر، ولكنَّ اليهودَ نسبته إلى السِّحْرِ، ولمَّا كانَ السِّحْرُ كفرًا صار بمنزلة من نسبه إلى الكفر. ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ فأثبتَ كُفْرَهُمْ بِتَعْلِيمِ السِّحْرِ(٣٤).

- ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ قالَ الطَّبريُّ رحمه الله تعالى: «ولِـ (الإذن) في كلام العرب أوجهٌ، منها: الأمرُ على غيرِ وجهِ الإلزام. وغير جائزٍ أن يكون منه قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾؛ لأنَّ اللَّهَ جَلَّ ثناؤه قد حَرَّمَ التفريقَ بين المرءِ وحَلِيلَتِهِ بغيرِ سحرٍ، فكيفَ به على وجهِ السِّحْرِ...

ومنها: التخلية بينَ المأذونِ له، والمخلَّى بينه وبينه.

ومنها: العلمُ بالشيء، يُقالُ منه: «قد أذنْت بهذا الأمر إذا علمت به «آذن به إذْنًا»... ومنه قوله جلّ ثناؤه ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾(٣٥)، وهذا هو معنى الآية، كأنه قال جلّ ثناؤه: وما هم بضارّين، بالذي تعلّموا من الملكين، من أحد إلا بعلم الله، يعني: بالذي سبق له في علمِ اللَّهِ أنه يَضُرُّهُ»(٣٦).

١١١ - ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ إنْ قالَ قائل: كيفَ جمعَ اليهود والنَّصارى في هذا الخبر، مع اختلاف مقالةِ الفريقين؛ إذ اليهود تدفع النَّصارى عن أن يكون لها في ثوابِ اللَّهِ نصيبٌ، والنصارى تدفع اليهود عن مثل ذلك؟

قيل: معنى الآية هو: وقالت اليهود لن يدخلَ الجَنَّةَ إلاَّ من كانَ يهوديًّا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنَّة إلاَّ مَنْ كانَ نَصْرَانيًّا(٣٧).

١١٥ - ﴿وَلِلَّهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ معنى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾: «فأينما تولّوا وجوهكم من الجهات، إذا كان توليكم إيّاها بأمره، إمّا أن يأمركُمْ باستقبال الكعبة بعد أن كنتم مأمورين باستقبال بيتِ المقدس، أو تؤمرون بالصَّلاة في السَّفر على الرَّاحلة ونحوها، فإنَّ القبلةَ حيثما توجَّهَ العبدُ، أو تشتبه القبلة فيتحرّى الصَّلاةَ إليها، ثم يَتَبَيَّنُ له الخطأ، أو يكون معذورًا بصَلْبٍ أو مرض ونحو ذلك، فهذه الأمور، إمَّا أن يكون العبدُ فيها معذورًا أو مأمورًا»(٣٨).

١٢١ - ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ﴾ أي: يتبعونه حَقَّ اتِّباعِهِ.

أوردَ الإمامُ الطَّبريُّ رحمه الله تعالى هذا القول، ثم ذكر الآثار الدَّالَّة عليه، وهي كثيرةٌ، عن ابن عباس، وابن مسعود، وعكرمة، ومجاهد، وقتادة، وعطاء... ثم ذكر القول الآخر، فقال:

ما ظهر لفظه وخفي معناه من كتاب الله

وقال آخرون: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ﴾ يقرأونه حقَّ قراءته.

قال أبو جعفر: والصَّواب من القول في تأويل ذلك أنه بمعنى: يتَّبِعُونَهُ حَقَّ اتّباعه، من قول القائل: «ما زلت أتلو أثره» إذا اتّبع أثره؛ لإجماع الحجّة من أهل التّأويل على أنّ ذلك تأويله»(٣٩).

١٢٤ - ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ الكلمات هي ما كَلَّفَ اللَّهُ تعالى به إبراهيمَ عليه السَّلامُ من الأوامرِ والنَّواهي(٤٠).

١٣٥ - ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ أي: وقالت اليهود: كونوا هُودًا تهتدوا، وقالت النصارى: كونوا نصارى تهتدوا(٤١).

١٣٨ - ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...﴾ صِبْغَةَ اللَّهِ بمعنى: دين اللَّه تعالى، والمرادُ به الإسلامُ(٤٢).

١٤٣ - ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي: صلاتكم إلى بيتِ المقْدِسِ قبلَ ذلك، ما كانَ يضيعُ ثوابها عِنْدَ اللَّهِ. وفي الصحيح عن أبي إسحاق السبيعي عن البراء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّ النبي ﷺ صلّى إلى بيت المقدس ستَّةَ عَشَرَ شهرًا - أو سبعةَ عشرَ شهرًا - وكان يُعْجِبُهُ أن تكونَ قبلته قبَلَ البيتِ، وأنه صلّى أو صلاَّها صلاة العصر، وصلّى معه قومٌ فخرج رجلٌ ممّن كان صلّى معه فمرّ على أهل المسجد وهم راكعون، قال: أشهد بالله لقد صليتُ مع النَّبيِّ ﷺ قِبَلَ مكّة، فداروا كما هم قبل البيت، وكان الذي مات على القبلة قبل أن تحول قبَل البيت رجالٌ قتلوا لم ندر ما نقول فيهم؟ فأنزلَ اللَّهُ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾»(٤٤).

١٤٤ - ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (قد) هنا لتكثير الرؤية(٤٥). وجيء بالمضارع معها للدَّلالةِ على التَّجدُّدِ(٤٦).

١٥٧ - ﴿... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾ صلوات يعني مغفرة(٤٧). وقال القرطبي: «وصلاةُ اللَّهِ على عَبْدِهِ: عَفْوُهُ ورحمتُهُ وبركتُهُ وتشريفُهُ»(٤٨).

١٥٨ - ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...﴾ الآية، أخرج البخاري بسنده عن عروة بن الزبير قال: «قلتُ لعائشةَ زوجِ النَّبيِّ ﷺ - وأنا يومئذ حديث السنّ -: أرأيت قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ فما أرى على أحدٍ شيئًا أن لا يطوف بهما.

فقالت عائشة: كلاّ لو كانت كما تقول كانت فلا جُناحَ عليه أن لا يتطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يهلّون لمناة، وكانت مناة حذو قُدَيْد(٤٩) وكانوا يتحرّجون أن يطوفوا بين الصَّفا والمروة، فلما جاءَ الإسلامُ سألوا رسولَ اللَّه ﷺ عن ذلك، فأنزلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾(٥٠).

وأخرج البخاري أيضًا بسنده عن عاصم قال: قلت لأنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أكنتم تكرهونَ السَّعيَ بين الصَّفا والمروة؟ قال: نعم؛ لأنَّها كانتْ من شعائرِ الجاهليَّة، حتى أنزلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَروةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾(٥١).

إذًا فقوله تعالى ﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ دفعٌ لوهم من توهّم وتحرّج من المسلمين عن الطّواف بينهما؛ لكونهما في الجاهلية تعبد عندهما الأصنام. فنفى تعالى الجُنَاحَ لدفعِ هذا الوهم لا لأنه غير لازم(٥٢).

١٧١ - ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ قال الزَّمخشريُّ رحمه الله تعالى: «لا بدّ من مضافٍ محذوف تقديره: ومَثَلُ داعي الذين كفروا (كمثل الذي ينعق).

أو : ومثل الذينَ كفروا كبهائم الذي ينعق، والمعنى: ومثل داعيهم إلى الإيمان في أنهم لا يسمعون من الدعاء إلاّ جرس النغمة ودويّ الصوت، من غير إلقاء أذهان ولا استبصار كمثل النّاعقِ بالبهائم، التي لا تسمع إلاّ دعاءَ النّاعقِ ونداءه الذي هو تصويتٌ بها وزجرٌ لها، ولا تفقه شيئًا آخر ولا تعي، كما يَفْهَمُ العقلاءُ ويَعُونَ...»(٥٣). ومعنى ينعق: يصوت بالغنم(٥٤).

١٧٣ - ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُم الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ لا إشكال في أنَّ الميتةَ يُسْتَثْنَى منها الجرادُ والسَّمكُ، وأنَّ المرادَ بالدَّمِ هنا الدَّمُ المسفوح، ولكن الإشكال في قوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾. يقول الشوكاني رحمه الله تعالى: «ظاهر هذه الآية والآية الأخرى أعني قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾(٥٥) أنَّ المحرَّمَ إنَّما هو اللحمُ فقط، وقد أجمعت الأُمَّةُ على أَنَّ جملةَ الخنزيرِ مُحَرَّمَةٌ إلاَّ الشَّعرَ فإنه تجوزُ الخرازة به(٥٦).

١٧٤ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ الآية. ليس المراد من قوله تعالى: ﴿يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ نَفْيَ الكلام مطلقًا، وإنّما «لا يكلِّمهم بما يُحِبُّونَ ويَشْتَهُونَ، فأمَّا بما يسوؤهم ويكرهون فإنه سَيُكَلِّمُهُمْ؛ لأنه قد أخبرَ تعالى ذكره أنه يقول لهم إذا قالوا: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلاَ تُكَلِّمُونِ﴾(٥٧) الآيتان(٥٨) إذًا المرادُ نَفْيُ كلامِ التَّكريم.

١٧٨ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى..﴾ قال الإمامُ الطَّبريُّ رحمه الله تعالى: ﴿كُتِبَ عليكم...﴾ فُرِضَ عليكم. فإن قال قائل: أفرضَ على وليِّ القتيلِ القصاصُ من قاتل وليّه؟

قيل: لا، ولكنه مباحٌ له ذلك، والعفو، وأخذ الدية.

فإن قال قائل: وكيف قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾؟

قيل: إنَّ معنى ذلك على خلاف ما ذهبتَ إليه، وإنما معناه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾ أي: إنَّ الحرَّ إذا قَتَلَ الحُرَّ، فَدَمُ القاتلِ كفءٌ لدمِ القتيلِ، والقصاصُ منه دونَ غيرهِ من النَّاسِ، فلا تجاوزوا بالقتل إلى غيره ممَّنْ لم يقتل، فإنَّهُ حرامٌ عليكم أن تَقْتُلُوا بقتيلكم غيرَ قاتله...»(٥٩).

١٨٧ - ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ أخرج البخاري بسنده عن عَديِّ بن حاتم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قلتُ: يا رسولَ اللّه، ما الخيطُ الأبيضُ من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ قال: (إنك لعريضُ القَفا إن أبصرت الخيطين). ثم قال: (لا، بل هو سوادُ اللَّيلِ وبياضُ النَّهار)(٦٠).

وما فعله عَدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد فعلَهُ رجالٌ من الصَّحابةِ قَبْلَهُ بمدة طويلة، فعن سهل ابن سعد قال: «وأنزلت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾ ولم ينزلْ ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، وكان رجالٌ إذا أرادوا الصَّومَ ربطَ أحدُهُمْ في رجليه الخيطَ الأبيضَ والخيطَ الأسودَ، ولا يزالُ يأكلُ حتى يتبيّنَ له رؤيتهما، فأنزلَ اللَّهُ بعده ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فعلموا أنّما يعني اللَّيلَ من النَّهار(٦١). وإذا علمنا أن عَديًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أسلمَ سنةَ تسع أو سنة عشر(٦٢)، فلا يعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثمانيَ سنينَ في مثل هذا الخطأ، فَمَحَلُّ حديثِ سهل بن سعد على أن يكونَ ما فيه وقع في أول مدة شرع الصيام، ومَحْمَلُ حديث

عَدي بن حاتم أنَّ عديًّا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه»(٦٣).

١٨٨ - ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ ولا يأكل بعضكم مالَ بعض بالباطل، فجعلَ تعالى ذكره بذلك أكل مال أخيه بالباطل كالآكلِ مَالَ نَفْسِه بالباطل...»(٦٤).

١٩١ - ﴿... وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾ الفتنة يعني: الشِّرك(٦٥).

١٩٥ - ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ أخرج التّرمذي بسنده عن أسلم أبي عمران التُّجيبي(٦٦) قال: كنّا بمدينة الروم فأخرجوا إلينا صَفًّا عظيمًا من الروم، فخرجَ إليهم من المسلمين مثلُهم أو أكثرُ، وعلى أهل مصر عقبةُ بنُ عامر(٦٧)، وعلى الجماعة فَضَالةُ بن عُبَيْد(٦٨)، فحمَلَ رجلٌ من المسلمينَ على صَفٍّ الروم حتى دخل عليهم، فصاح النَّاسُ وقالوا: سبحانَ اللّه يلقي بيديه إلى التهلكة! فقام أبو أيّوب الأنصاري فقال: يا أَيُّها النَّاسُ، إنكم تتأوَّلُونَ هذه الآية، هذا التَّأويل، وإنما أُنزلتْ هذه الآيةُ فينا معشرَ الأنصار، لما أعزَّ اللّهُ الإسلامَ وكثر ناصروه، فقال بعضُنا لبعض سرًّا دون رسول ﷺ: إنَّ أموالنا قد ضاعت، وإنَّ اللّهَ قد أعزّ الإسلامَ وكَثُرَ ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاعَ منها، فأنزلَ اللّهُ تبارك وتعالى على نبيّه ﷺ يَرُدُّ علينا ما قلنا ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، فكانت التَّهْلُكَةُ الإقامةَ على الأموال، وإصلاحَها وتَرْكَنَا الغَزْوَ. فما زال أبو أيّوبَ شَاخصًا في سبيل اللهِ حتى دُفِنَ بأرضِ الروم. هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ صحيح(٦٩).

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: «ومضمونُ الآيةِ الأمرُ بالإنفاقِ في سبيل اللّهِ، في سائرِ وجوهِ القرباتِ ووجوهِ الطّاعاتِ، بخاصةٍ صرف الأموال في قتالِ الأعداءِ، وبذلها فيما يقوى به المسلمون على عدوّهم، والإخبار عن ترك فعل ذلك بأنه هلاكٌ ودمارٌ لمن لزمه واعتاده»(٧٠).

١٩٩ - ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ الخطاب هنا لقريش، أمرهم أن يقفوا بعرفات مع جمهورِ النَّاس؛ لأنَّ قريشًا لم يكونوا يخرجون من الحرم فيقفون في طرف الحرم عند أدنى الحل(٧١).

أخرج البخاري بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت قريشٌ ومن دانَ دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يُسَمَّوْنَ الحُمْسَ، وكان سائرُ العربِ يقفون بعرفات، فلما جاءَ الإسلامُ أمر اللّهُ نبيه ﷺ أن يأتيَ عرفات، ثم يقفَ بها، ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾(٧٢).

٢٠٧ - ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ يشري يعني: يبيع(٧٣).

٢١٣ - ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ..﴾ هـهنا حذف، والمعنى: كانَ النَّاسُ على دين واحدٍ فاختلفوا فبعثَ اللّهُ النبيين مبشرين ومنذرين(٧٤).

٢١٧ - ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ كبير يعني: عظيم مستنكر(٧٥).

٢١٩ - ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ العَفْوَ﴾ العَفْو ما فضلَ عن الحاجة ونفقة الأهل(٧٦).

٢٢٤ - ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ...﴾ ترشدُ الآيةُ الكريمةُ المسلمينَ إلى ألاَّ يجعلوا أيمانهم بالله تعالى مانعةً لهم من البرّ وصِلَة الرَّحِم(٧٧). «وذلك لأنَّ الرَّجُلَ كان يحلفُ على بعضِ الخيرِ من صلة الرَّحم، أو إحسانٍ إلى الغير، أو إصلاحٍ بين الناس، بألاّ يفعل ذلك، ثم يمتنع من فعله معلّلاً بذلك أنه قد حلف ألاّ يفعله»(٧٨).

١٣١ - ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ بلوغُ الأجل: الوصولُ إليه، والمُرادُ به هنا: مشارفةُ

الوصول إليه، بإجماع العلماء؛ لأنَّ الأجلَ إذا انقضى زالَ التخييرُ بينَ الإمساكِ والتسريح[٧٩].

٢٣٣ - ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ...﴾ فِصَالاً يعني: فطاماً.

٢٣٥ - ﴿وَلَكِنْ لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ سرًّا فيها أقوال:

القول الأوَّل : أنه بمعنى النِّكاح، هذا قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومالك وأصحابه، والشَّعبيّ، ومجاهد، وعكرمة، والسّدي، وجمهور أهل العلم. ورجَّحَهُ الزَّمخشريُّ[٨١].

القول الثَّاني : أنه بمعنى الزنا، أي: لا يكونن منكم مواعدة على الزنا في العدّة ثم التزوج بعدها. قال معناه جابر بن زيد، وأبو مِجلز، والحسن بن أبي الحسن، وقَتادة، والنَّخعي، والضّحاك، واختاره الطَّبريُّ[٨٢].

القول الثالث : أنَّ المرادَ بــه الجِمــاعُ، أي: لا تصفوا أنفسكم لهن بكثرة الجِماع ترغيبًا لهنّ في النكاح. هذا قول الشَّافعيُّ، قال امرؤ القيس:

ألاَ زَعَمَتْ بَسْباسَةُ اليومَ أنَّني

كَبِرتُ وألاَّ يُحسن السِّرَّ أمْثَالِي[٨٣]

قال ابن كثير: وقد يحتمل أن تكون الآية عامَّةً في جميع ذلك[٨٤].

وقال ابن عاشور رحمه الله تعالى: «والظَّاهِرُ أَنَّ المرادَ به في هاته الآيةِ حقيقته، فيكون سرًّا منصوبًا على الوصفِ لمفعول مطلق، أي: وعدًا صريحًا سرًّا؛ أي: لا تكتموا المواعدة، وهذا مبالغة في تجنّب مواعدة صريح الخطبة في العدّة[٨٥].

- ﴿وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَه﴾ المراد بالكتاب هنا: العدّة[٨٦].

٢٣٩ - ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ رِجَالاً يعني: مشاة على أرجلكم. وقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ...﴾ أي: «أقيموا صلاتكم كما أُمِرْتُم بها، فأتمّوا ركوعَها وسجودَها وقيامَها وقعودَها وخشوعَها وهجودَها[٨٧].

٢٤٩ - ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو اللَّهِ..﴾ يَظُنُّونَ يعني: يَعْلَمُونَ ويَسْتيقنُونَ[٨٨].

٢٥١ - ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ المُلكَ وَالحِكْمَةَ...﴾ الحكمة هنا بمعنى النُّبُوَّة[٨٩].

٢٧٣ - ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا...﴾ قال الطَّبريُّ رحمه الله تعالى: «فإن قالَ قائلٌ: أفكانَ هؤلاءِ القومُ يَسْألون النَّاسَ غيرَ إلحاف؟

قيل: غير جائز أن يكونوا يسألون النَّاسَ شيئًا على وَجْهِ الصَّدَقَةِ إلحافًا أو غير إلحاف، وذلك أنَّ اللَّهَ عَزَّ وجلَّ وصفَهُمْ بأنَّهُمْ كانوا أهلَ تَعَفُّف، وأنَّهُمْ إنَّما كانوا يُعْرَفُونَ بسيماهم، فلو كانت المسألةُ من شأنهم، لم تكن صفتهم التعفّف، ولم يكن بالنَّبيِّ ﷺ إلى علمِ معرفتهم بالأدلة والعلامة حاجةٌ، وكانت المسألةُ الظاهرةُ تنبيءُ عن حالهم وأمرهم»[٩٠].

أمَّا لماذا وصفهم الله تعالى بأنهم ﴿لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ فزيادةُ ثناء عليهم بنفي الشَّرهِ والضَّراعةِ التي تكون في المُلِحِّين[٩١].

٢٧٥ - ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ﴾ أي: لا يَقُومونَ في الآخرةِ من قبورِهِمْ[٩٢].

٢٧٩ - ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِه﴾ فَأْذَنُوا أي: اعْلَمُوا ذلك واسْتَيقِنُوهُ[٩٣].

سورة آل عمران

٢٠ - ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ الأُمِّيُّون: الَّذِينَ لا كتابَ لهم من مشركي العرب[٩٤].

ما ظهر لفظه وخفي معناه من كتاب الله

٣٧ - ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾ المحراب: بناءٌ يَتَّخِذُهُ أحد ليخلوَ فيه بتعبّده وصلاته، وأكثر ما يتخذ في علوّ يرتقى إليه بسلمٍ أو درج، وهو غير المسجد(٩٥).

٣٩ - ﴿أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ أي: بعيسى عليه السَّلام، وسمّي (كلمة)، لأنه لم يوجدْ إلا بكلمة اللَّه وحدَهَا، وهي قوله: ﴿كُنْ﴾ من غير سببٍ آخر(٩٦).

٤١ - ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا﴾ أي: لا تستطيعُ النُّطْقَ مع أنَّكَ سَويٌّ صَحِيحٌ(٩٧).

٤٨ - ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾ في قوله تعالى الكتاب قولان:

أحدهما : الخَطُّ الَّذي يَخُطُّهُ بيدِهِ(٩٨).

ثانيهما : جنسُ الكتبِ الإلهيَّة(٩٩).

٥٣ - ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ الشَّاهدين: أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: مع أمّة محمَّد ﷺ (١٠٠).

وذهب الزَّمخشريُّ إلى أنَّهُمُ الأنبياءُ يشهدونَ لأممهم(١٠١).

قال الطَّبريُّ: «وقوله: ﴿فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ يقول: فَأَثْبِتْ أَسْمَاءَنَا مَعَ أسماءِ الَّذينَ شَهِدُوا بالحقِّ، وأقرّوا لك بالتَّوحيدِ، وصدقوا رسلك...»(١٠٢).

٥٤ - ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ هذه الآية توحي بأنَّ الذينَ مكروا هم الذين سبق ذكرهم في الآية السَّابقة، أعني: الحواريين، بينما المُرادُ كفَّارُ بني إسرائيلَ الذين أَحَسَّ عيسى عليه السَّلامُ منهم الكفر(١٠٣).

٥٥ - ﴿... وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ أي: وجاعل الذين اتّبعوك [أي: اتّبعوا عيسى عليه السَّلام] فوق الذين كفروا، فلمّا بعثَ اللَّهُ محمَّدًا ﷺ، فكان من آمن به يؤمنُ باللهِ وملائكته وكتبه ورسله على الوَجْهِ الحقِّ، فكانوا هم أتباع كلِّ نبيٍّ على وجهِ الأرض(١٠٤).

قال الزَّمخشريُّ: «ومتّبعوه هم المسلمون؛ لأنهم متّبعوه في أصل الإسلام وإن اختلفت الشرائع دون الذينَ كذّبوه وكذبوا عليه من اليهود والنَّصارى»(١٠٥).

٥٩ - ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي: شَبَهُ عيسى في خلقه إيّاه من غير أبٍ كَشَبَهِ آدمَ الذي خلقته مِنْ ترابٍ...(١٠٦).

- ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ الأصل: كن فكان، والإتيان بالفعل المضارع لاستحضار صورة تكوّنه(١٠٧).

٨١ ، ٨٢ - ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ. فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ...﴾ المُرادُ به أُممُ الأَنْبياءِ؛ إذ لا يجوزُ على الأنبياءِ التَّولّي والفسق(١٠٨).

٩٠ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ أي: كفروا واسْتَمَرُّوا على الكفر حتى الممات(١٠٩). قال ابن عاشور رحمه الله تعالى: «... فتأويل الآية مُتَعَيِّنٌ؛ لأنَّ ظاهرها تعارضه الأدلَّةُ القاطعةُ على أنَّ إسلامَ الكافر مقبولٌ ولو تَكَرَّرَ منه الكُفرُ، وأنَّ توبةَ العصاةِ مقبولةٌ، ولو وقع نقيضُهَا...»(١١٠).

١١٠ - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ أي: أنتم خير أمّة، أو: وُجِدْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ(١١١).

١١٣ - ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ...﴾ المُرادُ مَنْ أَسْلَمَ منهم. وقائمةٌ بمعنى: مستقيمة عادلة(١١٢).

- ﴿يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾

قال الشَّوكاني: «ظاهره أنَّ التِّلاوة كائنةٌ منهم في حالِ السُّجود، ولا يصحُّ ذلك إذا كان المراد بهذه الأمّة الموصوفة في الآية هم من قد أسلم من أهل الكتاب؛ لأنه قد صَحَّ عن النبي ﷺ النهي عن قراءةِ القرآنِ في السُّجود، فلا بدّ من تأويلِ هذا الظَّاهر بأنَّ المُرادَ بقوله: ﴿وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ وهم يصلون كما قاله الفرَّاءُ والزَّجَّاجُ»[113].

١١٩ – ﴿هَا أَنْتُمْ أُولاَءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلاَ يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّه﴾ بالكتاب أي: بالكتب كلّها[114].

١٢٠ – ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا...﴾ الحسنة: ما يصيبُ المؤمنينَ من خيرٍ كالنَّصْرِ والألفة، والسَّيّئة كالهزيمة والتَّنَازُعِ وغير ذلك[115].

١٢٢ – ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلاَ﴾ يعني: يَضْعُفَا ويَجْبُنَا عن لقاءِ عَدُوِّهِمَا[116].

١٢٣ – ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ أذلّة يعني: قليلون[117]. قال الزَّمخشريُّ: «والأذلّة جمع قلّة، والذلاّن جمع الكثرة، وجاء بجمع القلّة ليدلَّ على أنهم على ذلّتهم كانوا قليلاً، وذِلَّتُهُمْ ما كانَ بهم من ضَعْفِ الحَالِ وقِلَّةِ السِّلاحِ والمال والمركوب...، وقِلَّتُهُمْ أنَّهم كانوا ثلاثمائة وبضعةَ عَشَرَ»[118].

١٢٧، ١٢٨ – ﴿... لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ. لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ المعنى: أنَّ اللَّهَ تعالى مالكُ أمرهم فإمَّا يهلكهم، وإمَّا يهزمهم، وإمَّا يتوب عليهم إنْ أسلموا، وإمَّا يعذبهم إن أصرّوا على الكفر، وليس لك من الأمر شيء[119].

قال ابن عاشور: «ووضعت هذه الجملة بين المتعاطفات ليظهرَ أنَّ المُرادَ من الأمر هو الأمر الدَّائر بين هذه الأحوالِ الأربعةِ من أحوالِ المشركين، أي: ليس لك من أمر هذه الأحوال الأربعةِ شيء، ولكنَّهُ موكولٌ إلى اللَّه»[120].

١٤٥ – ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه كِتَابًا مُؤَجَّلاً﴾ مُؤَجَّلاً أي: مؤقتًا له أجلٌ معلومٌ لا يَتَقَدَّمُ ولا يتأَخَّرُ[121].

١٥٢ – ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِه﴾ تَحُسُّونَهُمْ: يعني تقتلونهم[122]. وقيّده الزمخشري بالقتلِ الذَّريع[123]، قال ابن عاشور: «وهو أصوبُ»[124].

– ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُم﴾ أي: جَبُنْتُمْ وضَعُفْتُمْ[125].

١٥٤ – ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُم فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ القَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِم﴾ المضاجع: المواضع التي كُتِبَ عليهم القتلُ فيها[126].

١٦٠ – ﴿إِن يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِه...﴾ معنى إنْ يَنْصُرْكُمْ وإن يَخْذُلْكُمْ: إنْ يُرِدْ هذا لكم، وإلاّ لَمَا استقام جواب الشرط الأول وهو ﴿فَلاَ غَالِبَ لَكُم﴾؛ إذ لا فائدةَ في ترتيبِ عَدَمِ الغَلَبِ عَلَى حُصُولِ النَّصْرِ بالفعل، ولا سيّما مع نفي الجِنْسِ في قوله ﴿فَلا غَالِبَ لَكُم﴾؛ لأنه يصيرُ من الإخبار بالمعلوم كما تقول: إن قمتَ فأنتَ لستَ بقاعد، وأمّا فعلُ الشَّرطِ الثَّاني وهو ﴿وَإِنْ يَخْذُلْكُم﴾ فيقدّر كذلك حملاً على نظيره، وإنْ كانَ يستقيمُ المعنى دونَ تأويلٍ فيه، وهذا من استعمالِ الفعْلِ في معنى إرادةِ الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾ الآية[127][128].

١٧٥ – ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِيْن﴾ المراد: يخوّفكم بأوليائه من المشركين. أو يخوّفكم أولياءَه، بقرينة ﴿فَلاَ تَخَافُوهُم﴾[129]. ●

ما ظهر لفظه وخفي معناه من كتاب الله



الحواشي

١ – الانشقاق: ٨.
٢ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ٨٤. سورة إذا السماء انشقت: ١. باب: (فَسَوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) الحديث رقم (٤٩٣٩). وقد أخرجه الإمام مسلم بلفظ مقارب، انظر صحيح مسلم: ٥١. كتاب الجنّة وصفة نعيمها: ١٨، باب إثبات الحساب. الحديث رقم (٢٨٧٦)، وجاء فيه: (... ليس ذاكِ الحساب، إنما ذاكِ العرضُ...).
٣ – الإسراء: ٥٩.
٤ – الجامع لأحكام القرآن: ٣٤/١ بتصرّف يسير.
٥ – الإسراء: ٩٠. ينظر المراد بها في موضعها من هذا البحث.
٦ – البقرة: ١٩٥. ينظر المراد بها في موضعها من هذا البحث.
٧ – يونس: ٧٧. ينظر المراد بها في موضعها من هذا البحث.
٨ – أعدّ الباحث بحثًا حول هذا الموضوع بيّن فيه كثيرًا من هذه الأسباب مع الأمثلة، وقد أُجيز للنّشر في مجلة البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة ببغداد.
٩ – ينظر لذلك مثلاً قول الطَّبريِّ في جامع البيان: ٦٠٣/١.
١٠ – البقرة: ٧٨.
١١ – ينظر جامع البيان: ٤١٩/١.
١٢ – تفسير القرآن العظيم: ١٥٦/١.
١٣ – الكشّاف: ١٨٥/١.
١٤ – فتح القدير: ١٢٣/١.
١٥ – التّحرير والتّنوير: ٥٧٥/١.
١٦ – الكشّاف: ١١٩١/١.
١٧ – جامع البيان: ١٩٤/١.
١٨ – المصدر السابق: ٢٨٦/١، كنتُ قد حذفت هذه اللفظة من البحث، ولكنّ أحد الباحثين في معهد بحثي كبير سُئِلَ عن معناها فقال: لا أعرف فأثبتها!
١٩ – جامع البيان: ٢٩٩/١.
٢٠ – المصدر السابق: ٣٠٠/١ بتصرّفٍ يسير.
٢١ – نظم الدرر: ١٢٦/١ بتصرّف.
٢٢ – جامع البيان: ٣٠٣/١ بتصرّف، وينظر تفسير القرآن العظيم: ١٢٠/١.
٢٣ – البقرة: ٤٩.
٢٤ – روح المعاني: ٢٥٢/١ بتصرّف.
٢٥ – جامع البيان: ١٠٧/١.
٢٦ – الكشّاف: ١٦٨/١.
٢٧ – جامع البيان: ٣٢٥/١.
٢٨ – الجامع لأحكام القرآن: ١/ ١ – ٤.
٢٩ – فتح القدير: ١١٢/١.
٣٠ – ينظر: جامع البيان: ٤٢٩/١. وفتح القدير: ١٢٥/١.
٣١ – تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان: ٣٩. وينظر: جواهر التفسير، أنوار من بيان التنزيل للشيخ الخليلي: ٥٠٨/٣ وما بعدها.
٣٢ – ينظر: جامع البيان: ٤٣٨/١، وتفسير القرآن العظيم: ١٦١/١.
٣٣ – ينظر المصدران السابقان: ٤٥٥/١، ١٦٦/١.
٣٤ – ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٤٣/٢. والكشّاف: ١٩٨/١. وفتح القدير: ١٣٩/١.
٣٥ – البقرة: ٢٧٩.
٣٦ – جامع البيان: ٥٠٩/١ بتصرّف يسير.
٣٧ – المصدر السَّابق: ٥٣٩/١ بتصرّف، وانظر: تفسير القرآن العظيم: ٢٠٤/١.
٣٨ – تيسير الكريم الرحمن: ٤٥.
٣٩ – جامع البيان: ١/ ٥٦٧ – ٥٦٩ بتصرّف. وينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٩٦/٢. فقد قال عن القول الثاني: «وهذا فيه بعد، إلاّ أن يكون المعنى: يرتِّلونَ ألفاظه ويفهمون معانيَهُ، فإن تفهّم المعاني يكون الاتّباع لمن وُفّق».
٤٠ – انظر: جامع البيان: ٥٧١/١، وتفسير القرآن العظيم: ٢١٨/١، وقد اختلفَ العلماءُ في تعيينِ هذه الكلماتِ، راجع المصدرين السَّابقين.
٤١ – جامع البيان: ٦١٤/١ بتصرّف، وتفسير القرآن العظيم: ٢٤٦/١.
٤٢ – المصدران السَّابقان: ١/ ٦٢١، ٢٤٧/١.
٤٣ – تفسير القرآن العظيم: ٢٥٢/١.
٤٤ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ١٢. باب (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ...) ينظر الحديث رقم (٤٤٨٦).
٤٥ – الكشّاف: ٢٢٧/١.
٤٦ – التحرير والتنوير: ٢٧/١.
٤٧ – جامع البيان: ٤٥/٢.
٤٨ – الجامع لأحكام القرآن: ١٧٧/٢.
٤٩ – (قديد) بضمّ أوّله مصغر: موضع معروف بين مكّة والمدينة. هدي الساري مقدمة صحيح البخاري: ٢٦٥.
٥٠ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ٢١. باب قوله: (إِنَّ الصَّفا والمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...) الآية. الحديث رقم (٤٩٩٥).
٥١ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري. كتاب الحج: ٨٠، باب ما جاء في السّعيّ بين الصّفا والمروة. الحديث رقم (١٦٤٨).
٥٢ – تيسير الكريم الرحمن: ٥٩، وينظر: التحرير والتنوير: ٦٢/٢.
٥٣ – الكشّاف: ٢٣٩/١.
٥٤ – جامع البيان: ٨٧/٢.

٥٥ – الأنعام: ١٤٥.
٥٦ – فتح القدير: ١٩٢/١ بتصرّف، وينظر الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢٢٢ – ٢٢٣.
٥٧ – المؤمنون: ١٠٧ – ١٠٨.
٥٨ – جامع البيان: ٩٥/٢.
٥٩ – المصدر السابق: ١٠٧/٢.
٦٠ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ٢. سورة البقرة: ٢٨، باب (وَكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ...) الآية – الحديث رقم (٤١٥٠)، وأخرجه الإمام مسلم، كتاب الصيام، باب: بيان أنّ الدخول في الصّوم يحصلُ بطلوعِ الفَجْرِ... الحديث رقم (١٠٩٠).
٦١ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ٢٨، باب قوله تعالى: (وَكُلُوا واشْرَبُوا حتى...) الآية، الحديث رقم (٤٥١١)، وبنحوه في صحيح مسلم الحديث رقم (١٠٩١).
٦٢ – أسد الغابة: ٥٠٥/٣.
٦٣ – التَّحرير والتَّنوير: ١٨٥/٢.
٦٤ – جامع البيان: ١٨٩/٢.
٦٥ – المصدر السَّابق: ١٩٧/٢، وتفسير القرآن العظيم: ٢٩٧/١.
٦٦ – أسلم بن يزيد، أبو عمران التّجيبي، المصريّ، ثقة من الثّالثة. تقريب التهذيب: ٤٧/١.
٦٧ – عقبة بن عامر الجهني، صحابيٌّ مشهورٌ... ولي إمرةَ مصر لمعاوية ثلاثَ سنينَ، وكان فقيهًا فاضلاً، مات في قرب الستين. تقريب التهذيب: ٤٠٥/١.
٦٨ – فضالة بن عبيد بن نافذ الأنصاريّ الأوسيّ، أوّل ما شَهِدَ شَهِدَ أُحُدًا، ثمّ نَزلَ دمشقَ، ووَلِيَ قضاءها، ومات سنة ثمانٍ وخمسينَ، وقيل: قبلَها: تقريب التهذيب: ٤٧٤/٢.
٦٩ – سنن التّرمذي، كتاب تفسير القرآن. سورة البقرة: ٣، الحديث رقم: (٢٩٧٢).
٧٠ – تفسير القرآن العظيم: ٣٠١/١.
٧١ – المصدر السَّابق: ٣١٧/١.
٧٢ – صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٦٥. كتاب التفسير: ٣٥، باب: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) الحديث رقم (٤٥٢٠).
٧٣ – جامع البيان: ٣٣٢/٢.
٧٤ – المصدر السَّابق: ٣٤٧/٢، وتفسير القرآن العظيم: ٣٢٧/١.
٧٥ – ينظر: جامع البيان: ٢٥٩/٢. والجامع لأحكام القرآن: ٤٥/٣.
٧٦ – جامع البيان: ٣٧٨/٢، وتفسير القرآن العظيم: ٣٣٤/١.
٧٧ – ينظر المصدران السَّابقان: ٤١٥/٢، ١: ٣٤٧.
٧٨ – فتح القدير: ٢٥٥/١.
٧٩ – التحرير والتنوير: ٤٢١/٢، وينظر الكشّاف: ٣٠٥/١.
٨٠ – جامع البيان: ٥١٩/٢، وتفسير القرآن العظيم: ٣٧١/١.
٨١ – الكشّاف: ٣١١/١.
٨٢ – جامع البيان: ٥٣٩/٢.
٨٣ – ديوانه: ٨٦.
٨٤ – تفسير القرآن العظيم: ٣٧٥/١.
٨٥ – التَّحْرير والتَّنْوير: ٤٥٣/٢. وينظر للأقوال المتقدمة ما ذُكر من مصادر، والجامع لأحكام القرآن: ٣/ ١٩٠ – ١٩١، وزاد المسير: ١/ ٢٣٠ – ٢٣١.
٨٦ – جامع البيان: ٦٣٧/٢. وتفسير القرآن العظيم: ٣٧٥/١.
٨٧ – ينظر المصدران السَّابقان: ٥٨٧/٢، ٣٨٧/١، وفتح القدير: ٢٨٦/١.
٨٨ – جامع البيان: ٦٣٧/٢، والكشّاف: ٣٢٤/١.
٨٩ – المصدر السَّابق: ٦٤٥/٢، والكشّاف: ٣٢٤/١، وتفسير القرآن العظيم: ٣٩٦/١.
٩٠ – جامع البيان: ٩٩/٣.
٩١ – المصدر السَّابق: ١٠٠/٣ بتصرّفٍ يسير.
٩٢ – المصدر السَّابق: ٢٠١/٣، وتفسير القرآن العظيم: ٤٢٦/١.
٩٣ – ينظر: جامع البيان: ١٠٧/٣، والكشّاف: ٣٤٩/١، وتفسير القرآن العظيم: ٤٣١/١.
٩٤ – جامع البيان: ٢١٤/٣، والكشّاف: ٣٧٥/١.
٩٥ – التَّحْرير والتنوير: ٢٣٧/٣، وينظر: جامع البيان: ٢٤٦/٣، والكشّاف: ٣٨٦/١.
٩٦ – الكشّاف: ٣٨٨/١، وينظر: جامع البيان: ٢٥١/٣.
٩٧ – تفسير القرآن العظيم: ٤٧٣/١، وينظر: الكشّاف: ٣٨٨/١.
٩٨ – لم يذكر الطَّبريُّ وكذا ابن كثير والشَّوكانيُّ غيره، ينظر: جامع البيان: ٣/ ٢٧٢ – ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم: ٤٧٦/١، وفتح القدير: ٣٧٥/١، وذكر الألوسي أنه المأثور، ينظر روح المعاني: ١٦٠/٢.
٩٩ – ينظر: زاد المسير: ٣١٨/١، وروح المعاني: ١٦٠/١.
١٠٠ – تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٦٦٠/٢.
١٠١ – الكشّاف: ٣٩٣/١.
١٠٢ – جامع البيان: ٢٨٦/٣.
١٠٣ – ينظر المصدر السَّابق: ٢٨٧/٣، والكشّاف: ٣٩٣/١.
١٠٤ – ينظر: تفسير القرآن العظيم: ٤٧٨/١ – ٤٧٩.
١٠٥ – الكشّاف: ٣٩٤/١.
١٠٦ – ينظر: جامع البيان: ٢٩٣/٣، وتفسير القرآن العظيم: ٤٨٠/١.
١٠٧ – التَّحْرير والتنوير: ٢٦٤/٣.
١٠٨ – ينظر المصدر السَّابق: ٢٩٨/٣، وينظر: جامع البيان: ٣/ ٣٢٣ – ٣٣٤.

١٠٩ – ينظر: تفسير القرآن العظيم: ٤٩٥/١.
١١٠ – التَّحْرير والتنوير: ٣٠٥/٣.
١١١ – القول الأوَّل للفرَّاء، والطَّبريّ، والثاني للزَّمخشريّ، ينظر: معاني القرآن: ٢٢٩/١، وجامع البيان: ٣٩١/٣، والكشّاف: ٤٢٩/١.
١١٢ – ينظر: الكشّاف: ٤٣١/١، وينظر: جامع البيان: ٤٠٠/٣.
١١٣ – فتح القدير: ٤٠٩/١، وينظر: معاني القرآن للفراء: ٢٣١/١.
١١٤ – جامع البيان: ٤١٠/٣.
١١٥ – ينظر: المصدر السَّابق: ٤١٣/٣.
١١٦ – المصدر السَّابق: ٤١٩/٣.
١١٧ – المصدر السَّابق: ٤٢٠/٣.
١١٨ – الكشّاف: ٤٣٩/١ بحذفٍ يسير.
١١٩ – المصدر السَّابق: ٤٤٠/١، وينظر تفسير القرآن العظيم: ٥٢٤/١.
١٢٠ – التَّحْرير والتنوير: ٨٠/٤.
١٢١ – الكشّاف: ٤٥١/١، وفتح القدير: ٤٢٢/١، والتحرير والتنوير: ١١٤/٤.
١٢٢ – جامع البيان: ٤٧٠/٣، وتفسير القرآن العظيم: ٥٣٦/١.
١٢٣ – الكشّاف: ٤٥٣/١.
١٢٤ – التَّحْرير والتنوير: ١٢٧/٤.
١٢٥ – جامع البيان: ٤٧١/٣، وتفسير القرآن العظيم: ٥٣٦/١.
١٢٦ – ينظر: جامع البيان: ٤٨٧/٣، والكشّاف: ٤٥٦/١.
١٢٧ – المائدة: ٦.
١٢٨ – التحرير والتنوير: ١٥٣/٤.
١٢٩ – ينظر: جامع البيان: ٥٢٥/٣، والكشّاف: ٤٧١/١، وتفسير القرآن العظيم: ٥٦٢/١، والتَّحْرير والتنوير: ١٧٢/٤.

المصادر والمراجع:

الآلوسي: السيد محمود.

– روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

البقاعي: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر.

– نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي.

– زاد المسير في علم التفسير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي.

– تقريب التهذيب، بعناية صدقي جميل العطار، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

– فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١١هـ = ١٩٩٠م.

حمود: محمد.

– شرح ديوان امرىء القيس، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥م.

الزَّمخشريّ: محمود بن عمر.

– الكشَّاف، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

السّعدي: عبد الرحمن بن ناصر.

– تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

الشَّوكانيّ: محمد بن علي.

– فتح القدير، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

الطَّبريّ: محمد بن جرير.

– جامع البيان في تأويل القرآن، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

ابن عاشور: محمد الطاهر.

– التَّحْرير والتنوير، الدّار التُّونسيَّة للنشر، د.ت.

الفرّاء: أبو زكريا يحيى بن زياد.

– معاني القرآن، تح. أحمد يوسف نجاتي ورفيقه، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.

القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري.

– الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، د.ت.

ابن كثير: إسماعيل القرشي الدمشقي.

– تفسير القرآن العظيم، ط٤، مؤسسة الريَّان، بيروت – لبنان، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

النووي: يحيى بن شرف.

– شرح صحيح مسلم، تح. عصام الصبابطي، ورفاقه، ط١، دار أبي حيّان، مصر، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

المنظومات التعليمية وخصائصها

الأستاذ/ أحمد حسن الخميسي
حلب - سوريا

يعني التعليم إيصال العلوم إلى الآخرين بوسيلةٍ مناسبة ، تُعين المتعلم على حفظها وفهمها وتطبيقها ، وتعدّ الكلمة من الوسائل الناجعة في ذلك ؛ لذا وجدنا العلماء منذ القديم يتفنّنون ويجدّدون في الطريقة التي تقدّم العلوم للمتلقي ؛ لتصل إليه بشكلٍ ملائم ، فيفيد منها إفادة كبيرة.

من هذه الطرق «المنظومات» الموزونة المقفاة التي نظمها العلماء كما تنظم جواهر القلادة النفيسة، وقدّموها للأجيال المتعاقبة ؛ لتسهّل لهم حفظ العلوم واستظهارها في زمنٍ كثرت فيه التآليف النثرية وطالت.

لقد بدأت هذه المنظومات في نطاقٍ محدود ، ثم تعدّدت حتى شملت أكثر أصناف العلوم ، وقد أطلق على هذه المنظومات (الشعر التعليمي)، ولكن ليس فيها من سمات الشعر إلا الوزن والقافية ، وخلت من العواطف والأخيلة ، واقتصرت على المعلومات والأفكار والحقائق العلميّة ؛ لذلك سميت «المنظومات التعليميّة» ،وسنتحدث فيما يأتي عن نشأتها ، وموضوعاتها ، واهتمام العلماء والدارسين بها ، وخصائصها ، ومدى الاستفادة منها.

نشأة المنظومات وتطورها

لقد نشأ هذا الفن في أواخر القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني؛ إذ تعدّ أراجيز «رؤبة» و«العجاج» وأمثالهما (متونًا لغوية)، أو مراجع للشواهد والأمثال، وتعدّ الأرجوزة الأموية أول منظومات تعليميّة ظهرت عند العرب، وقد سُطّرت في صحف العلماء مثل «يونس»، و«أبي عمرو بن العلاء» يعلّمونها للناس.

وتطورت المنظومات، فلم تقتصر على اللغة والأمثال، بل تعدتها إلى العلوم الأخرى، حيث نظم «محمد بن إبراهيم الفزاري» (ت ١٨٠هـ) منظومة في الفلك، روى شيئًا منها صاحب (الوافي بالوفيات)، كما أن «إسحاق بن حنين» (ت ٢٩٨هـ) له منظومة تعليميّة في تاريخ الطب.

وفي باب الفرائض نجد مزدوجة «إبان بن عبد الحميد اللاحقي»، يشرح فيها أحكام الصوم والزكاة، ويعدّ «إبّان اللاحقي» بحق شاعر هذا النوع في القرن الثاني، فقد نظم في تاريخ الفرس، ونظم كتاب (كليلة ودمنة)؛ لما فيه من حكمٍ على ألسنة الحيوان.

وفي ميدان الفلسفة وعلم الحيوان، نجد منظومتين لـ «بشر بن المعتمر» جمع فيهما - كما يقول الجاحظ - كثيرًا من الفوائد والغرائب، ونبّه بهذا على وجوهٍ كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة.

ولأبي العتاهية قصائد تعليميّة، أخذت دورها في تهذيب الناشئة؛ إذ إنه وقف موقف المعلم من تلاميذه، أو موقف الحكيم من الناس.

ووسعت «المنظومات التعليمية» أنواع العلوم والمعارف والآداب، والمذاهب المختلفة التي كانت موجودةً آنذاك[1].

موضوعات المنظومات

وتتالت القرون والعلماء يواصلون نظم العلوم، حتى كثرت المنظومات وتعدّدت، في العصرين المملوكي والعثماني خاصة، ونستطيع أن نصنّف العلوم المنظومة إلى صنفين:

علوم دينية، وعلوم متفرقة أخرى.

أما العلوم الدينية فقد كانت في:

التوحيد

- بدء الأمالي : أو قصيدة «يقول العبد»، لعلي بن عثمان الفرغاني الحنفي (ت ٥٧٥هـ).
- الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية في العقيدة: أرجوزة نونية في ستة آلاف بيت، لابن القيّم الجوزية (ت ٧٥١هـ).
- جوهرة التوحيد : لإبراهيم اللقاني (ت ١٠٤١هـ).
- منظومة أسماء الله الحسنى : للشيخ عبد الغني النابلسي (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ).
- نظم الخريدة : لأحمد بن محمد الدردير (ت ١٢٠١هـ).

القرآن وعلومه

- التيسير في علوم التفسير: أرجوزة تزيد على ثلاثة آلاف بيت، لعبد العزيز بن أحمد الدميري (ت ٦٩٩هـ).
- ألفية التفسير، لناظمها حسين علي دحلي، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م. دار الحكمة، دمشق.
- ألفية في غريب القرآن : لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المصري المتوفى ٨٠٦هـ. وحققها الدكتور طه يس الخطيب ونال بها درجة الدكتوراه من جامعة أم درمان.
- منظومة تذكرة الحفاظ في بعض المترادف من الألفاظ: لسعيد بن سعد بن نبهان الحضرمي، من علماء القرن الرابع عشر للهجرة.
- منظومة في القراءات السبع: لابن معطي (ت ٦٢٨هـ).
- حرز الأماني ووجه التهاني: وهي المشهورة بالشاطبية، منظومة في ثلاثة وسبعين ومئة وألف بيت في القراءات، لأبي محمد القاسم بن فيُّرة الشاطبي الأندلسي (ت ٥٩٠هـ) وقد نظم فيها كتاب التيسير في القراءات السبع، للداني المتوفى ٤٤٤هـ.
- المالكية في القراءات: أرجوزة دالية لابن مالك أيضًا (ت ٦٧٢هـ) في مقدار الشاطبية، وعلى نسقها.
- حوز المعاني في اختصار حرز المعاني: وتسمى كذلك لامية ابن مالك في القراءات: منظومة لامية لابن مالك أيضًا، ضمنها مختصر الشاطبية.
- أرجوزة في قراءة يعقوب : لأبي حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ).
- عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي أو اللامية في القراءات: لأبي حيّان أيضًا، أرجوزة على وزن الشاطبية وقافيتها، ولكنها أكثر اختصارًا، وأقلّ منها قبولاً واشتهارًا، وهي في القراءات السبع.
- النشر في القراءات العشر: منظومة لابن الجزري (- ٨٣٣هـ).
- هداية الصبيان في التجويد: منظومة من أربعين بيتًا من كامل الرجز، لسعيد بن سعد بن نبهان الحضرمي، من علماء القرن الرابع عشر للهجرة في علم التجويد.
- متن تحفة الأطفال: لسليمان الجمزوري من علماء القرن الثاني عشر الهجري.
- المقدمة الجزرية: لأبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ).

الفقه

- ألفية في الفرائض : لمحب الدين محمد بن الشحنه الحلبي (ت ٨١٥هـ).
- «الكفاية» : ألفية في الفرائض، لابن الهائم القرافي المصري (ت ٨١٥هـ).
- النبذة الألفية في الأصول الفقهية: ألفية في أصول الفقه، لشمس الدين محمد بن البرماوي المصري (ت ٨٣١هـ).
- طلعة الشمس : منظومة في ألف بيت، لعبدالله السّالم (-١٣٣٢هـ) في أصول الفقه.
- الجواهر اللوامع في نظم الجوامع: منظومة في أصول الفقه، لمولاي عبد الحفيظ بن مولاي حسن سلطان المغرب (ت ١٣٥٦هـ).
- الجوهرة الثمينة في مذهب عالم المدينة: منظومة في مذهب الإمام مالك، لسراج الدين البسقلوني (- ٨٤٢هـ).
- مرشد الناسك لأداء المناسك: أرجوزة تقع في مئتين وألف من الأبيات، لتاج الدين ابن عربشاه (- ٩٠١هـ).
- منظومة ابن وهبان، لعبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقي (- ٧٦٨هـ).
- متن الزبد: لأحمد بن حسين بن أرسلان الرملي (- ٨٤٤هـ).
- نهاية التدريب نظم غاية التقريب، ليحيى بن نور الدين العمريطي (- ٩٨٩هـ).

في السيرة والمدائح النبوية:

- مداولة الأيام: أرجوزة في السيرة وفي الدول الإسلامية وجغرافيتها، لابن البارزي الحموي (- ٦٨٣هـ).

مصطلح الحديث :

- القصيدة الغرامية في ألقاب الحديث: منظومة لابن فرح الإشبيلي (- ٦٩٩هـ).
- ألفية في علوم الحديث: لخّص فيها ناظمها زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المصري (- ٨٠٦هـ) كتاب علوم الحديث لابن الصلاح.
- منظومة الصبان لأبي العرفان محمد بن علي الصبان (- ١٢٠٦هـ).
- ألفية جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (- ٩١١هـ).

الآداب الإسلامية :

- آداب الأكل والشرب والضيافة: منظومة للعلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عماد الأقفهسي (٧٥٠ - ٨٠٨هـ). حقق الكتاب الدكتور عبد الإله نبهان والدكتور مصطفى الحدري، وطبع عام ١٩٩٤م في مكتبة عمر ريحاوي في حلب بسوريا.

العلوم الأخرى

اللغة والنحو والعروض والبيان

- ألفية ابن مالك في النحو: لمحمد بن عبدالله بن مالك الطائي (- ٦٧٢هـ)، وله متن لامية الأفعال.
- الدرة البهية نظم الأجرومية في النحو: ليحيى بن نور الدين العمريطي (- ٩٨٩هـ).
- متن الكافي في العروض: لأبي زكريا الخطيب التبريزي (- ٥٠٢هـ).
- متن الخزرجية (الرامزة) في العروض: لضياء الدين عبدالله بن محمد الخزرجي (- ٥٤٩هـ).
- منظومة الكافية الشافية في علمي العروض والقافية، لأبي العرفان الصبان (- ١٢٠٦هـ).
- منظومة التلخيص (تلخيص المفتاح) في البيان والمعاني: لمحمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب (- ٧٣٩هـ).
- منظومة في البيان والبديع: لمنصور الطبلاوي سبط ناصر الدين (- ١٠١٤هـ).

- متن السُّجاعي في البيان والبديع: لأحمد بن أحمد السجاعي الشافعي (- ١١٩٧هـ).
- متن ملحة البيان: لزين الدين المرصفي (- ١٣٠١هـ).
- الأبيات الوافية في علم القافية: لأبي حيّان (- ٧٤٥هـ).
- خلاصة التبيان في علمي البديع والبيان: لأبي حيّان (- ٧٤٥هـ).
- ألفية في المعاني والبيان: لبرهان الدين إبراهيم بن محمد القباقبي الحلبي (- ٨٥٠هـ).
- الألفية الوردية في التعبير: لزين الدين عمر بن مظفر بن الوردي (- ٧٤٩هـ).
- كتاب الهجاء في رسم الحروف في الكتابة: منظومة في قواعد الإملاء، للمختار بن بون المغربي الشنقيطي (- بعد ١٣٠٠هـ).

التاريخ:

- حسن الوفاء لمشاهير الخلفاء: منظومة في تاريخ الخلفاء الفاطميين ومن بعدهم، لشهاب الدين العمري (- ٧٤٩هـ).
- تحفة الظرفاء في أخبار الخلفاء: منظومة رائية للجلال السيوطي (- ٩١١هـ) ضمنها أسماء الخلفاء وسنوات وفاتهم وشيئًا من أخبارهم.
- عقود النظام فيمن ولي مصر من الحكام: لمحمد بن دانيال الخزاعي (- ٧١٠هـ).
- تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، لخليل بن أيبك الصفدي (- ٧٦٤هـ).

التربية:

- بهجة الخلد في نصائح الولد: منظومة في التربية، لبهاء الدين الباعوني (- ٩١٠هـ).

الحساب والرياضيات

- الباحة في علمي الحساب والمساحة: أرجوزة البقاعي (- ٨٨٥هـ).
- نظم الياسمينة: لعبدالله بن محمد بن الياسمين (- ٦٠١هـ).
- نظم رسالة الأخضري: لعبد الرحمن بن محمد الأخضري (- ٩٨٣هـ).
- التفاحة في علم المساحة: لإسماعيل بن إبراهيم بن غازي النميري.

البحث والمناظرة

- متن آداب البحث: لعبد الرحمن بن أحمد العضد الإيجي (- ٧٥٦هـ).
- منظومة آداب البحث: لأحمد بن مصطفى طاشكبري زاده (- ٩٦٨هـ).
- متن آداب البحث: لزين الدين المرصفي (- ١٣٠١هـ).

وهناك علومٌ نظم فيها أيضًا كالطب؛ فقد نظم ابن سينا (- ٤٢٨هـ) منظومة من ثلاثين بيتًا في الطب سمّاها «العينية»، وبيّن فيها أحوال النفس وتعلّقها بالبدن وفراقها عنه، ونظم محمد بن إبراهيم الفزاري (- ١٨٠هـ) منظومة في الفلك، ونظم الفضل الرقاشي (- ٢٠٠هـ) منظومة عن الفهد وعن الحيوان وما يحلّ ويحرم منه، وجاءت في أربعمئة بيت، ومنظومة لشهاب الدين الأقفهسي (- ٨٠٨هـ) سمّاها التبيان فيما يحلّ ويحرم من الحيوان. وعن الميقات: متن تعريف المنازل، لمحمد المقري. وثمة منظومة في المنطق تسمى السُّلم لعبد الرحمن بن محمد الأخضري (- ٩٨٣هـ)(٢).

ونظم الأستاذ «عدنان بن ذريل» في دمشق بسوريا أرجوزة في (الوجود والعدم)، نشرت في دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٢م.

هذا غيضٌ من فيض، مما نظمه فحول العلماء؛ إذ لم يتركوا علمًا من العلوم ولا فنًّا من الفنون إلاّ نظموا فيه أو نثروا، مما يقدّم للأجيال زادًا ثقافيًّا يفيدون منه على مرّ العصور، ولو تتبعنا سنوات وضع هذه المنظومات لوجدنا أن بداياتها كانت في القرن الثاني الهجري، ثم تطورت حتى أخذت شكلها المعروف في القرنين الخامس والسادس الهجريين، واستمرت حتى الرابع عشر الهجري، ويلاحظ أنها نشطت وازدهرت في العصرين المملوكي والعثماني.

أما في القرن الرابع عشر الهجري وبخاصة في منتصفه الثاني فقد قلّت؛ لأن التعليم ابتعد عن أسلوب التلقين الذي كان مزدهرًا من قبل.

مكانة الناظمين العلمية

لقد أجمع كتاب (التراجم والسير) على أن العلماء الذين وضعوا المنظومات كانوا على مستوى رفيع من النضج العلمي واللغوي والفكري، فقالوا عن ابن مالك صاحب الألفية في النحو: «إنه زعيم مدرسة النحو في الشام، وأنه بحرٌ لا يجارى، وحبرٌ لا يبارى».

وكان تاج الدين الفزاري يقول: «مثل ابن مالك في النحو مثل الشافعي في الفقه»؛ فقد أتقن ابن مالك القراءات، وصار إمامًا لا يبارى، وأما اطلاعه على أشعار العرب التي يستشهد بها على النحو، فقد كان أمره عجيبًا، وكان نظم الشعر سهلاً عليه.

أما (ابن عبد ربه) صاحب الأرجوزة العروضية، التي نشرت في ديوانه الذي أعده وحققه الدكتور «محمد ألتونجي»، فقد اطلع على الفقه والعلوم والقرآن والحديث وعلم العروض، واطلع على التاريخ وكتب النحو والصرف، وكتب الشعر، وله أرجوزة في مغازي أمير المؤمنين «عبد الرحمن بن محمد الناصر»، وانفرد كتابه (العقد الفريد) برواية الأرجوزة.

هذان مثالان عمن نظم المنظومات التعليمية، ولو رحنا نستعرض العلماء الناظمين ونعدّد مناقبهم وكفاءاتهم لملأنا المجلدات. إنهم كانوا دوائر معارف متنقلة.

الاهتمام بالمنظومات

لقد حظيت المنظومات التعليمية باهتمامٍ بالغ، فحفظت ودرست وشرحت وترجمت وجمعت في مجموعات، واحتفظ بها في مكتبات العالم، وهي مخطوطة، وطبعت ونشرت في أقطار كثيرة.

أما أنها حفظت ودرست: فما من عالمٍ من علماء سلفنا إلا استظهر الألفية في النحو لابن مالك، وقرأ واستظهر الجوهرة في العقيدة، والجزرية في التجويد وغيرها.

وبذلك يكون قد نال حظًّا وافرًا من العلم الذي تتضمنه المنظومة، فنقرأ - على سبيل المثال - في سيرة «ابن حجر العسقلاني» أنه درس الألفية على يد «زين الدين العراقي».

وأقبل طلاب العلم على هذه الجواهر المنظومة يقرؤونها، ويتعلمون منها، ويأخذونها عن علمائهم في حلقات العلم في المساجد والمدارس والمعاهد.

ولقد ذُكر أن (الياسمينيّة) في الجبر قرئت على «ابن ياسمين»، وسمعت منه في إشبيلية سنة ٥٨٧هـ(٣).

ولا تزال المدارس والمعاهد الشرعية تحرص على تعليم المنظومات النحوية والدينية، ومما يدلّ على ذلك ما قاله الشيخ «بكري رجب» في مقدمة كتابه «هداية المريد في جوهرة التوحيد» الذي طبع في دمشق عام ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م: «عهدت لي إدارة معهد العلوم الشرعية في حلب، تدريس (جوهرة التوحيد) لطلاب الصف الثالث الثانوي في مطلع عام ١٣٧٢هـ».

كما أن الجوهرة تُدرّس أيضًا في (معهد

الدراسات الإسلامية) بدمشق؛ إذ تعدّ من الكتب المقررة في المنهاج.

ويُدرّس كتاب (أضواء على شرح ابن عقيل) لألفية ابن مالك للطلاب في السنة الثالثة للمعاهد العلميّة في المملكة العربية السعودية، الذي أعده (عاصم بهجت البيطار، وعبد الفتاح الغندور، وحسن عبدو الريّس) للعام الدراسي (١٩٦٨ - ١٩٦٩م = ١٣٨٨ - ١٣٨٩هـ). وقد جاء في مقدمة هذا الكتاب: «قد توخينا من تدريس هذا الكتاب شدّ طلابنا إلى ثقافتهم العربية الأصيلة، وتعويدهم الرجوع إلى كنوز تراثنا»، وقررت ألفية ابن مالك في الكليات وبخاصة في الأزهر.

إضافة إلى ما ذكرنا، تعدّ الرحبية في المصطلح، والجزرية في التجويد، والسراجية في الفرائض، والشاطبية في القراءات، إلى غير ذلك من المنظومات، منهلاً عذباً للطلاب في مراحلهم الدراسية المختلفة، وبخاصة في المدارس الشرعية التي اعتمدت العديد من المنظومات في مناهجها المقررة حتى وقتنا الحاضر.

إن المنظومات بشكل عام تعدّ مراجع أساسية للعلوم، يرجع إليها الدارس كلما لزم الأمر، لذلك كان الإقبال عليها منقطع النظير؛ لأنها تتضمن خلاصات العلوم المنتقاة من الشوائب بعيدة عن الخلافات المذهبية. ولأهميتها أقبل العلماء يشرحونها، ويوضحون ما فيها من غموض حتى أغنوا المكتبات بالشروح الوافية المتعددة المفيدة والإضافات الحسنة، وهذا يدل على غنى المنظومات وحيوية علمائنا ونشاطهم وصبرهم وطول باعهم في شرح العلوم وتصنيفها؛ فقد شرح ألفية ابن مالك ابنه «بدر الدين»، ثم شرحها قاضي القضاة «بهاء الدين ابن عقيل» المتوفى سنة ٧٦٩هـ، وعرفت - كما أسلفنا - باسم (شرح ابن عقيل على متن الألفية).

وتتابعت الشروح حتى غدت ثلاثة عشر شرحاً، ذكر ذلك في مقدمة (أضواء على شرح ابن عقيل).

ولقد اهتم بعض الباحثين بدراسة شروح المنظومات وعلى رأسها (ألفية ابن مالك)، فقد أعدّ الباحث (محمود نجيب) بحثاً للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة حلب عام ١٩٩٩م عنوانه (مناهج شروح الألفية)، تعرّض فيه لتاريخ النظم النحوي، ولشروح الألفية والطرق التي اتبعت في ذلك.

وشرح الشيخ الباجوري (جوهرة التوحيد) شرحاً وافياً، واختصر بعض العلماء هذا الشرح، كما شرحها «الصاوي» وغيره.

وشرح الشيخ (عطية المالكي) الرحبية في الفرائض، ووضع العالم «محمد البقري» لها حاشية وعلّق عليها، وخرّج أدلّتها الدكتور (مصطفى ديب البغا) المدرس في كلية الشريعة بدمشق.

وكثرت الشروح حول (المنظومة البيقونية) التي نظمها العلاّمة عمرو بن محمد بن فتوح البيقوني، المتوفى سنة ١٠٨٠هـ، وهي في مصطلح الحديث.

ومن أهم شروحها شرح العلامة الحافظ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (- ١١٢٢هـ)، وقد وضع العلاّمة عطية الأجهوري (- ١١٩٠هـ) حاشية على هذا الشرح، كما شرحها الشيخ عبدالله سراج الدين المسؤول عن المدرسة الشعبانية الشرعية في حلب.

أما (الياسمينية) في الجبر، فقد شرحت كثيراً، حتى بلغت شروحها اثني عشر شرحاً. ونتيجة الاطلاع تبيّن أن أكثر المنظومات - إن لم نقل جميعها - شرحت وعلّق عليها.

ولما كان العلم ليس حكرًا على شعبٍ من الشعوب في يومٍ من الأيام، فقد ذاع صيت المنظومات وفائدتها، فترجمت الألفية (ألفية ابن مالك) إلى الفرنسية، وبعد أن شرحها «ابن عقيل» ترجم هذا

الشرح إلى الألمانية، وكذلك طبعت مع شرحها في لاهور سنة ١٨٨٨م، وطبعت في برلين سنة ١٨٥٢م، وطبعت في الوطن العربي طبعاتٍ كثيرة.

ومن مظاهر الاهتمام بالمنظومات جمع بعضها في كتابٍ واحد، فإن بعض العلماء جمع العديد من المتون العلمية النثرية والشعرية في كتابٍ واحد، مثل كتاب (مجموع من مهمات المتون) الذي اشتمل على ثمانية وثلاثين متنًا، منها حوالي عشرين منظومة، قام بجمعها الشيخ «أحمد البابي الحلبي»، والشيخ «حسن الرشيد»، والشيخ «محمد أبو زيد» في سنة ١٣٠٤هـ في مصر.

وقد توخوا التنويع فيها، فجمعوا فيها علومًا دينية ولغوية وفلكية وحسابية ومنطقية وغيرها.

وطبعت مكتبة الغزالي بدمشق كتابًا بعنوان (منظومات أمهات العلوم) يتضمن أربع منظومات هي: الجوهرة، والجزرية، والبيقونية، والرحبية.

ثم جاء «عدنان مولود المغربي» فعلّق عليها وطبعها عام ١٩٩٣م طبعةً جديدة، قدّم لها بمقدمة عدّد فيها كثيرًا من المنظومات، وترجم لمؤلف كل منظومة بترجمة مختصرة، وشرح الغامض من أبياتها ومفرداتها.

كل هذه المظاهر من الاهتمام بالمضمون شرحًا وتحقيقًا وطباعة لم تعطِ المنظومات حقّها من الدراسة والتقييم، واكتفت الكتب التي اعتنت بدراسة الشعر العربي ونقده في الدول منذ الدولة الأموية وما بعدها حتى العهد المملوكي والعثماني بالوقوف عندها وقفةً قصيرة، ولم يُؤلّف كتاب مستقل عنها، وتكاد الكتابات حولها في المجلات الثقافية تكون نادرة، وهذا غمطٌ لقيمة هذا الأسلوب التعليمي الذي يجب أن يُدرس من زاوية الأدب كنظمٍ له أساليبه وكوسيلة تعليمية لها طريقتها وخصائصها، أدّت دورها، وأفادت أيّما فائدة في يومٍ من الأيام ولا تزال... لذلك سنقف في هذه الدراسة على بعض خصائص هذه المنظومات، لعلها تكون حافزًا للدارسين على إعطاء هذا الفن حقّه من التقدير والتمحيص، وإظهار قيمته العلمية واللغوية والأسلوبية...

خصائص المنظومات التعليمية

لقد اهتم الطلاب بالمنظومات، كما اهتم بها العلماء، وتنقلوا من حلقة إلى أخرى، يقرؤونها على علمائهم ومشايخهم، ثم تلقوها في المدارس، فعرفت في كل مكان، حتى كثرت واشتهرت.

إن المنظومات التعليمية تميّزت عن النثر بأنها موجزة، وتتسم بالاختصار، وهي أسهل حفظًا، وأيسر استحضارًا، وأكثر تداولاً من المتون النثرية، لما فيها من الأوزان المستحبة، ونظمت على بحر (الرجز)؛ لأنه أكثر مطاوعة في تفعيلاته للحذف والزحافات والعلل، ويمكن تغيير القافية فيه، مما يمكّن الناظمين من التعبير بحرية وانطلاق وإسهاب، لا يمكن أن يتاح مثلها في منظومات علمية طويلة، وقافيتها واحدة.

ويغلب على المنظومات العلمية أن تتزاوج فيها القافية في شطري كل بيت كما سنلاحظه فيما يأتي، حيث ستفصل في العديد من الخصائص مع ذكر أمثلة على ذلك.

إن المطلع على هذه المنظومات، سيجد هيكلها يتضمن أعمدة ثلاثة: مقدمة - عرض - خاتمة. فالمقدمة فيها استهلالٌ وتعريف وهدف وهذا عامّ في كل المنظومات.

فالاستهلال يبدأ بالحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وحرصوا على ذلك لأن الحمدلة تستحب في ابتداء الكتب المصنفة، لقوله عليه الصلاة والسلام (كل كلامٍ لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم)، رواه أبو داود عن أبي هريرة؛ لذا نجد مطلع (جوهرة التوحيد):



الحمد لله على صلاته

ثم سلامُ الله مع صَلاته

على نبيّ جاء بالتوحيد

وقد خلا الدين من التوحيد

أما التعريف: فهم يذكرون فيه اسم المنظومة ومحتواها، حتى يكون ذلك مثبتًا واضحًا لدى القارئ منذ البداية، كما في الجوهرة:

وهذه أرجوزة لقّبتها

جوهرة التوحيد هذبتها

وقد تسمّى المنظومة في نهايتها كما فعل «محمد ابن فتوح البيقوني» في خاتمة منظومته إذ يقول:

وقد أتت كالجوهر المكنون

سميتها منظومة (البيقوني)

ومنهم من يذكر اسم الناظم كما فعل «ابن مالك» في ألفيته:

قال محمد هو ابن مالكٍ

أحمد ربِّ الله خير مالك

وفي التعريف بالمنظومة يذكر بعض الناظمين ما يريد تقديمه في منظومته، فقد قال (ابن الياسمين) في مقدمته:

أن أجعل الجبريّة المقدمة

في أحرفٍ قليلة منظمة

موزونة على عروض الرجز

كثيرة المعنى بلفظٍ موجز

فهو يحدّد الرجز بحرًا لمقدمته الجبرية ذات المعاني المتشعبة بلفظٍ موجز. ويبيّن بعضهم عدد أبيات منظومته، فيقول «ابن الجزري» في نهاية الجزرية:

أبياتها قافٌ وزاي في العدد

من يحسن التجويد يظفر بالرشد

إن القاف في (حساب الجمل) يعادل مئة، والزاي يعادل سبعة، ومجموع الحرفين يساوي مئة وسبعة، وهو عدد أبيات المنظومة الجزرية فعلاً.

وبعضهم نوّه لمجموع الأبيات بالعدد الصريح كقول «البيقوني» في آخر منظومته:

فوق الثلاثين بأربعٍ أتت

أقسامها تمّت بخير (ختمت)

وهي أربعةٌ وثلاثون بيتًا كما ذكر.

أما عن الهدف فقد جمع «ابن مالك» بينه وبين التعريف فقال:

وأستعين الله في ألفيّهْ

مقاصد النحو بها محويّهْ

تقرّب الأقصى بلفظٍ موجز

وتبسط البذل بوعدٍ منجز

وتقتضي رضا بغير سخط

فائقة ألفية ابن معطي

والله يقضي بهباتٍ وافرة

لي وله في درجات الآخرة

فهو يبتغي الإيجاز والتسهيل والأجر والثواب مختصراً (الكافية الشافية) التي نظمها بثلاثة آلاف بيتٍ في النحو والصرف، وهي سهلة الحفظ؛ لأن ما ينظم على بحر الرجز أسهل حفظًا من غيره مما نظم على غيره من البحور، وبخاصة في زمنٍ اعتاد الناس فيه حفظ الأشعار؛ إذ كان للشعر دولته. وهم يبغون الأجر والثواب من الله تعالى، وهذا ديدن علمائنا الأفاضل، الذين قويت هممهم ونشطت في طلب العلم وتعليمه،

تقربًا إلى الله، وهم يعتقدون أن ما عند الله خيرٌ وأبقى مما يقدمه الناس لهم، قال: (برهان الدين إبراهيم اللقاني) في البيت الثامن من (جوهرة التوحيد):

والله أرجو في القبول نافعًا

بها مريدًا في الثواب طامعًا

وكما بدأت المنظومات بالحمد والصلاة على النبي انتهى كثير منها بهما، يقول صاحب (الرحبيّة) في نهاية منظومته:

الحمد لله على التمام

حمدًا كثيرًا تمّ في الدوام

وأفضل الصلاة والتسليم

على النبيّ المصطفى الكريم

وكأن الناظم أراد أن يُسَيّج علومه المنظومة بسياج الحمدلة والصلاة على النبي، وهذا نابعٌ من الالتزام بصبغ هذا النوع من الأدب بصبغة الإسلام، وإنّ علماءنا وظفوا هذه المنظومات لخدمة الدين الإسلامي والدعوة إليه ونشره وتعليمه.

وبعد ذلك يلج الناظم إلى صلب موضوعه فيشرح ويقدّم العلوم التي يريد موشاة ومحلاة بالجناس والتصريع والقافية، والكلمات المنتقاة الموزونة ذات الإيقاع الرتيب المحبب، ويسلسل الأفكار من الكليات إلى الجزئيات، كأنه يصوغ سبيكة نفيسة من ذهبٍ خالص، كما في ألفية ابن مالك في النحو و(الياسمينيّة) في الجبر التي يقول فيها:

على ثلاثةٍ يدور الجبر

المال والأعداد ثم الجذر

فالمال كل عددٍ مربّع

وجذره واحد تلك الأضلع

والعدّ المطلق وما لم ينسب

للمال أو للجذر فافهم تصب

والشيء والجذر بمعنى واحد

كالقول في لفظ أبٍ ووالد

وفي منظومة «سيدي عبد الرحمن الأخضري» يعرّف العمليات الحسابية الأربع:

الجمع والطرح والضرب والقسمة، فيذكر في المنظومة كل عملية حسابية ويعرفها، ثم يشرحها، كقوله في الجمع:

الجمع ضم عددٍ لعدد

لكي تعدّه بلفظٍ مفرد

ولأن الهدف الأساس من المنظومات تعليمي استخدمت فيها الطريقة الاستنتاجية التي تنتقل من الكليات إلى الجزئيات، والطريقة الاستقرائية التي تنتقل من الجزئيات إلى الكليات، وتعدّ (ألفية ابن مالك) نموذجًا في ذلك، وهذا جدولٌ يبيّن الطرق التعليمية في الألفية(٥):

قاعدة من دون مثال	قاعدة + مثال	مثال + قاعدة	قاعدة ناقصة + مثال + مثال + تكملة القاعدة	أبيات في المديح والشكر لله	المجموع العام
عدد الأبيات ٦٠٥	٣٣٩	٣٨	٧	من ١ – ٧ من ٩٩٦ إلى ١٠٠	١٠٠

ويلاحظ من الجدول أن معظم الأبيات استنتاجية، والأبيات (٣٨) استقرائية. أما الأبيات التي كلها أمثلة فتكون تابعة لقاعدة قبلها، وتشكّل قاعدة استنتاجية.

مثال : القاعدة + مثال:

ولا يجوز الابتدا بالنكرة

ما لم تفد كـ«عند زيد تمرة»

ترفع «كان» المبتدا اسمًا والخبر

تنصبه كـ«كان سيّدًا عمر»

وهذا التسلسل من الكليات إلى الجزئيات في المنظومة يطابق إلى حدّ كبير البحوث النثرية العلميّة، إلاّ أن المنظومات تتميّز – كما قلنا – بالاختصار وقلّة الأمثلة والأدلة، والبعد عن الخلافات ما أمكن. إنها جاءت تحوي العلوم، وهي متماسكة الأبيات، حتى ليشعر القارىء أو الدارس أنه مشدودٌ لها، يقرأ البيت تلو البيت حتى نهايتها، فيجد كلّ بيتٍ آخذًا بعنان الآخر، ويظهر ذلك جليًّا أكثر في منظومات الرياضيات وفرائض الميراث.

وتعرض أبيات المنظومات بأساليب متعددة: كالخبر أو الأمر أو الشرط أو التعليل أو التفسير، وغالبًا ما ينتهي البيت في شطره الثاني بنصحٍ أو إرشاد، أو إثبات حقيقة، فالأبواب تبدأ بالإخبار المباشر، مثال ذلك ما قاله «ابن الجزري» في منظومته في التجويد:

مخارج الحروف سبعة عشر

على الذي يختاره من اختبر

وقد تبدأ الأبيات بالأمر، يقول «ابن مالك» في الألفية:

هاك حروف الجر وهي من إلى

حتى خلا حاشا عدا في عن على

ويقول «موفق الدين الرحبي» في (الرحبية) مبيّنًا نوع الإرث:

واعلم بأن الإرث نوعان هما

فرضٌ وتعصيبٌ على ما قسما

ويلجأ الناظم للأمر ناهيًا به عن اتباع البدع فيقول:

فتابع الصالح ممن سلفا

وجانب البدعة ممن خلفا

ويأتي الأمر أحيانًا للنصح والإرشاد، وبخاصة في الرحبية، وفي الشطر الثاني من الأبيات الأخيرة من مقطوعاتها النظمية، كقول الناظم في نهاية الشطر من المقطوعة الثانية:

فافهم فليس الشك كاليقين

ويقول في شطرٍ آخر ناصحًا:

فاحفظ فكل حافظٍ إمام

أما أساليب الشرط فتأتي غالبًا في المسائل العلميّة، ففي (الجبرية) يقول ابن الياسمين:

وإن غدا التربيع مثل العدد

فجذره التنصيف دون فند

وفي منظومة (الميراث) للرحبي:

وإن ترى السهام ليست تنقسم

على ذوي الميراث فاتبع ما رسم

إلى جانب ذلك كله رصّع العلماء الناظمون منظوماتهم بمفرداتٍ لغويّة مناسبة، ومصطلحاتٍ علميّة ضرورية، بحيث تقدّم الحقيقة واضحة موجزة ومفيدة. ولقد استقوا هذه المفردات من مراجع متعددة كالقرآن الكريم والحديث وأقوال العلماء

وقواعد الفقهاء، وكل ناظمٍ أفاد ممن قبله، وأضاف عليه. ومتابعة تلك المفردات وصياغتها تظهر براعة الناظم في اختياره للكلمات بما يلائم الوزن والقافية والمعنى، مما يجعلنا نعترف أننا أمام بحرٍ زاخر من العلم والمعرفة، فيه اللآلىء والجواهر، التي تتحلى بكل عناصر الجودة والجمال والروعة، فعلى سبيل المثال، قد يحتاج الناظم إلى مرادفة الكلمة (كذب) تناسب الوزن والقافية، نجده يستعمل كلمة (مَيْن) وهي غريبة علينا، ولكنها معروفة عند الناظم، فيوظفها توظيفًا حسنًا، وكأن اللغة أمامه بستانٌ ينتقي من أزهاره ما يشاء، فقد ورد في (الياسمينية):

وخارج القسمة في النوعين
مقامه عدّ بغير مَين

وفي البيقونية يقول الناظم:

وما أضفته إلى الأصحاب من
قولٍ وفعل فهو موقوف زُكِنْ

و(زُكِنْ) بمعنى عُلم، وقد يأتي بكلمة غريبة لضرورة القافية، كما فعل «ابن مالك» في ألفيته، إذ يقول:

اسمٌ يعين المسمى مطلقًا
علمه كجعفرٍ وخرنقا

وقد يضطره الوزن والقافية للتقديم والتأخير والتصريع، ففي الألفية من مقطوعة (كان وأخواتها) يقول:

ترفع كان المبتدا اسمًا والخبر
تنصبه كـ«كان سيّدًا عمر»

وهو يريد أن يقول: ترفع كان المبتدأ ويسمّى اسمها، وتنصب الخبر ويسمّى خبرها، مثال: كان عمر سيّدًا، فقدم كلمة (الخبر) على كلمة تنصب وقدّم (سيّدًا) على (عمر) وذلك بسبب الوزن والقافية والتصريع.

ولقد أفاد الناظمون من ضرورات الشعر التي تُجوّز للشاعر ما لا يجوز لغيره، وذلك بحذف الحروف أو زيادتها، أو درج الهمزة أو التخفيف وغيرها. ففي (جوهرة التوحيد) بعض أسماء الله الحسنى في هذا البيت:

حيٌّ عليمٌ قادرٌ مريد
سمعٌ بصيرٌ ما يشا يريد

حذفت الياء من كلمة (سميع)، وحذفت الهمزة من كلمة (يشاء) لضرورة الوزن.

وقد يلجأ للزيادة ليحكم بناء البيت الشعريّ المنظوم، ففي قول صاحب الجوهرة:

واجزم بمعراجِ النبي كما رووا
وبرئن لعائشة مما رموا

زيادة وتسكين، أما الزيادة فقد زاد اللام لكلمة (عائشة) وسكّن آخرها.. وفي كلمة (النبيّ) سكّن وخفّف الياء فيها، ومثل ذلك متعدّد ومنثورٌ هنا وهناك في تضاعيف المنظومات.

ويأتي بعد ذلك دور الجناس الذي يكثر، وبخاصة في التصريع، فهو يأتي للتشويق ولتقريب المعنى للقارئ، ويساعد على الاستظهار، يقول «اللقاني» في جوهرته:

حياته كذا الكلام السمع
ثم البصر بذي أتانا السمع

فقد كان بين السمع الأولى والثانية جناسٌ تامّ، فالسمع الأولى بمعنى الصفة القديمة لله تعالى، والثانية بمعنى الدليل السمعي، فقد اتفقا لفظًا واختلفا معنًى، وقد بدا الجناس في أبيات (الرحبية) منها:

وهكـــــــذا إن كثروا أو زادوا

فمـا لـهـم فـيـمـا سـواه زاد

وهنا جناسٌ تامٌ أيضًا.

ولا تخلو المنظومات من طباقٍ أو مقابلة، كقول (ابن الياسمين) في الجبريّة:

وضـرب كـلِّ زائـدٍ ونـاقص

فـي مـثـلـه زيـادةٌ لـلـفـاحص

وكقول صاحب (الألفية):

وبـعـد فـعـل فـاعـل فـإن ظـهـر

فـهـو وإلاّ فضـميرٌ اسـتتر

فالطباق بين زائد وناقص، وبين ظهر واستتر، والتصريع واضحٌ بيّن بين ناقص وفاحص، وبين ظهر واستتر.

ولعلّ هذه المحسنات تعطي المنظومات شيئًا من الحيويّة، وتجعلها أكثر قبولاً لدى الدارسين.

وتندر في المنظومات الكناية؛ لأن فيها يطلق اللفظ دون أن يراد معناه الأصلي، والعلوم تحتاج إلى الوضوح والمباشرة، والمجاز يراد به الاتساع، والاتساع عدوّ المنظومات التي كان من أهم أسباب نظمها الإيجاز، ولذا عمد العلماء إلى أسلوب المقابلة، أو قياس قاعدةٍ بأخرى، حتى يتجنبوا التكرار، ففي ألفية النحو والصرف نقرأ:

لإنّ أنّ لـيـت لـكـن لـعـلّ

كـأن عـكس مـا لـكـان مـن عـمـل

فهو لا يريد ذكر عمل (الأحرف المشبهة بالفعل) التي عدّدها؛ لأن ذلك يمكن أن يُستغنى عنه بقوله: «إن عمل الأحرف المشبهة بالفعل عكس عمل الأفعال الناقصة»، وهذا يدعو القارىء إلى المقابلة والاستنتاج واسترجاع المعلومات التي حفظها.. والملاحظ أن الشطر الأول هو العمود في البيت، ويأتي الشطر الثاني ليكمّله ويوضّحه، وأحيانًا يأتي حشوًا لضرورة القافية والوزن، ولكنه يخدم بشكل من الأشكال الشطر الأول، وهذا يظهر جليًا في قولٍ «الرحبي» عندما أراد التحدّث عن أحوال الجدّ مع الأخوة في الميراث:

واعـلـم بـأنّ الجد ذو أحـوالِ

أنـبـيك عـنـهـن عـلـى الـتـوالي

وقد يأتي بيتٌ أو أكثر لا علوم فيه، إنما هو مقدمة تمهيدية، أو نصحٌ قبل الدخول في صلب الموضوع، كقوله قبل الحديث عن الجد والأخوة في الميراث:

فـألـقِ نـحـو مـا أقـول السـمـعـا

واجـمـع حـواشي الـكـلـمـات جـمـعـا

ويمكن للناظم الاستغناء عنه، ولا يحدث خللٌ في القيمة العلمية، لكن هذا البيت لازمٌ من حيث الشكل للدخول للمادة العلمية حتى تغدو أكثر قبولاً.

وبالمقابلة والتتبّع نجد القوالب والأساليب متقاربة، وكأنّ المتأخرين ساروا على خطا المتقدمين، واستفادوا من طريقة بنائهم النظمي، كما فعل «ابن مالك» عندما نسج على منوال «ألفية ابن معطي في النحو». إضافة إلى ذلك كان بعضهم يحافظ على صيغ متشابهة في أكثر من موطن، فمثلاً «الرحبي» يقول في الوارثين من الرجال:

والوارثون من الرجال عشرة

ويقول في مكانٍ آخر:

والوارثات من النساء سبع

فالشطران متشابهان في التركيب، وكذلك ملاحظٌ في قوله:

فالنصف فرض خمسة أفراد

وقوله:

والربع فرض الزوج إن كان معه

وهكذا[٦].

نخلص من هذه النظرات في خصائص المنظومات: أن صانعيها أجهدوا أنفسهم، حتى بنوها بيتًا بيتًا، وكلمةً كلمة، فوجدنا فيها التصنيع والترصيع والصنعة، وكأن صاحب المنظومة نحّاتٌ ماهر، يصنع ما يحلو له من نماذج جميلة، ومفيدة، أو كأنه صانع جواهر يأتي بحبات اللؤلؤ، وبكل تُؤدة، ودقة وبراعة ينظم منها قلائد يعلقها الدارسون والعلماء على جيد عقولهم؛ ليستفيدوا منها، وتغدو لهم حلية تزينهم!!.

ومما يدل على جهد العلماء في ذلك ما قاله «بدر الدين» ابن صاحب الألفية: «ما زال أبي يخبط حتى نظم الألفية». و«ابن مالك» نفسه ذكر في مقدمة الألفية أنه نظمها وهذّبها؛ أي أعاد فيها النظر، وبدّل حتى استقامت.

ومما يشير إلى جهده أيضًا أنه اختصر «الكافية الشافية» المؤلفة من ثلاثة آلاف بيتٍ إلى ألف بيت.

لقد شغلت هذه المنظومات - ولا تزال - طلاب العلم، حفظًا وفهمًا، وانهمك العلماء بها شرحًا وتدريسًا؛ لأنهم عدّوها وسيلة ناجحة، قدمت من خلالها العلوم صحيحة موجزة ومنتقاة لا لبسَ فيها، وبخاصة في الزمن الذي أُلفت فيه، حيث اهتم الناس بالعلم اهتمامًا بالغًا، واعتنوا بالشعر واللغة والأدب أيّما عناية، فتقبّلوها بقبولٍ حسن، فنبتت فيهم نباتًا حسنًا. ويعود رواج المنظومات أيضًا وإقبال الناس عليها إلى قلّة الطباعة واعتماد الدارسين على النسخ، وانتشار التعليم التلقيني الحفظي، فمن استظهر منظومة فقد حمل في صدره كتابًا فيه من رموز المعرفة الكثير.

وتتوافر في المنظومات شروط المادة التعليمية الفاعلة، من سهولة الأسلوب، ووضوح الأفكار والهدف، ووحدة الموضوع. ومن الأسباب الأخرى لإقبال الناس عليها قلة وسائل المعرفة؛ إذ يعدّ الكتاب والمعلم والمدرسة من منابع العلم آنذاك.

كلّ هذه الأمور وغيرها حفّزت المتعلم والعالم لتكرار المنظومات دون ملل ولا كلل؛ لما فيها من إيقاعٍ ورويّ يساعدان على الحفظ والذاكرة، ويصبح الدليل جاهزًا لدى المعلم أو المتعلم كلما طُلب منه الدليل أو الشاهد على مسألةٍ من المسائل. لقد سدّت المنظومات فراغًا فيما مضى ولا تزال، ولكن دورها تقلّص وابتعد عنها الدارسون في القرن الأخير خاصة.

ولكنها على الرغم من ذلك لا تزال تدرّس في البلاد العربية والإسلامية وبخاصة في المدارس الشرعية - كما أسلفنا -.

ويمكننا أن نستفيد من المنظومات لما فيها من غنى في المادة العلميّة، وذلك عن طريق تغذيتها للحاسب الآلي، الذي بإمكانه أن يعطينا منها ما نريد كلما طلبنا ذلك، دون أن نجهد أنفسنا في حفظها.

ومع دخول الوسائل الحديثة للتربية لم يعد الاهتمام ينصبّ على تحفيظ الطلاب المعلومات، بل بات الاهتمام يتوجه نحو تربية النواحي الإبداعية، وتنمية المواهب، والحثّ على التفكير لدى الإنسان ليغدو مفكرًا باحثًا مخترعًا فاعلاً، يحلّ مشكلاته بنفسه، وبذلك لا يكون آلة تسجيلية تردّد ما يُسجّل فيها، ولئن دعت الحاجة أجدادنا لإيجاد علوم جديدة وبحوث ودراسات متعددة تناسب عصرهم وبيئتهم، فنحن مطالبون بدورنا أن نبتكر طرقًا حديثة أصيلة ومعاصرة، تواكب التقدم العلمي وتسايره، وهناك بوادر جديدة في حقل التعليم بالمنظوم، حيث يُرى توجّه جديد إلى التربية عن طريق الأناشيد التي توصل إلى الطفل المعلومات بأسلوبٍ شائق ومناسب لسنّه مع غنائيّة محبّبة ومفرحة، في أشرطة مسموعة

أو مـرئـيّـة أو حـاسب آلي، وأيّ زيـارة إلى مـكـتـبـة للأطفال تريك العديد من ذلك.

وفي مجال تسـهـيل القـواعـد الـنـحـوية نظمت للطلاب عدة أناشيد، تعلموا من خلالها القواعد وهم ينشدونها بفرح، وأقبلوا عليها وحفظوها عن ظهر قلب. ويبقى أن نقول: إن هذه المنظومات التي جمعت من فنون العلم ما جمعت لم تُعْطَ حقها من الدراسة والبحث، ولم يسلط عليها الضوء كما يجب، وهي جديرةٌ بالوقوف عندها والتعريف بها، فالدعوة قائمة للنظر فيها، وكتابة البحوث المطولة عنها، ونقدها وتقريظها، ومعرفة مالها وما عليها.

ولعل ما فعلته في دراستي هذه يعدّ خطوة من الخطوات على الطريق، والله الموفق. ●

●●●

الحواشي

١ – اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري: ٢٥٤.
٢ – مجموعة منظومات أمهات العلوم: ٦ و١٠. و: المجلة العربية ع٧/ س٥/ ٢٩ – ٣٠.
٣ – اللمعة الماردينية في شرح الياسمينية في الجبر والمقابلة: ٢٧.
٤ – المرجع نفسه.
٥ – دراسة مقارنة بين الاستنتاج كطريقة تعلّم في ألفية ابن مالك والمنظومات المتقدمة عند (أوزوبل). مجلة المعلم ع١/ ١٩٩٠.
٦ – مجموعة منظومات أمهات العلوم: ٧٣ – ٧٥.

المراجع:

الأسعد : عبد الكريم محمد.
– الشعر التعليمي، المجلة العربية، ع٧/ س٥.
جمل : محمد جهاد.
– دراسة مقارنة بين الاستنتاج كطريقة تعلّم في ألفية ابن مالك والمنظومات المتقدمة عند أوزبل. مجلة المعلم العربي، ع١، دمشق ١٩٩٠.
سبط المارديني : محمد بن محمد.
– اللمعة الماردينية في شرح الياسمينية. تح. محمد إبراهيم اليعقوبي.
المغربي : عدنان مولود.
– مجموعة منظومات أمهات العلوم، مطبعة الشام، دمشق.
هدارة : محمد مصطفى.
– اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، دار المعارف، مصر.



حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي

د. محمد الروكي
جامعة محمد الخامس
الرباط - المغرب

لعل من المفيد أن نقول بداية: لم يشهد التاريخ أبداً نظرة إنسانية للعناصر التي تمثل أقلية في أي مجتمع من المجتمعات، كتلك النظرة التي استقرت في جوهر مبادئ الإسلام. ولم تشعر أيّ فئة تعيش وسط زحام أمة من الأمم بالأمن والاستقرار والطمأنينة كما عاشت الفئات أو المجموعات، التي لا تمثل إلاّ نسبة قليلة في المجتمعات الإسلامية. فقد رسم الإسلام في مبادئه دستوراً للمسلمين ينطلقون منه في نظرتهم إلى هؤلاء، وفي التعامل معهم.

والذي أعنيه بالأقليات غير المسلمة الأفرادُ الذين يعيشون في دار الإسلام محميين بحماية المسلمين، ومرعيين بذمتهم، بمقتضى العقد الذي يعقده لهم إمام المسلمين، أو من يقوم مقامه من نوابه ووكلائه، ومن لهم التفويض منه في ذلك، وهو الذي سماه الفقهاء (عقد الذمة)؛ لأن عاقده يضمن للمعقود لهم حقوق المواطنة والمعايشة، ويلتزم لهم بها بذمته وذمة المسلمين الذين هم تحت ولايته وإمرته، ويعطيهم على ذلك ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ، مقابل أن يفي المعقود لهم بما يشترطه العقد عليهم من شروط، ويسميهم الفقهاء بأهل الذمة.

وقضية حقوق أهل الذمة من صميم التشريع الدولي في الإسلام، غير أننا اليوم إنما ندرسها بصفتها قضية تاريخية؛ للتدليل على عدل الإسلام في تشريعه الدولي وعلاقته بغير المسلمين، وإن لم يعد لها وجود في الواقع المعاصر على وجهها الشرعي؛ لما عرفه هذا الواقع من تغيرات جذرية وتطورات سياسية عالمية، انحسر فيها المد الإسلامي انحساراً لا نظير له في تاريخ الأمة الإسلامية الطويل، بسبب التخلي عن الجهاد الإسلامي الذي لا تُحفظ قوة الإسلام وشوكته إلا به، ولا تُحمى بيْضتُه ووطنُه إلا باستمراره. وقد صاحب ذلك نقض أهل الذمة عقودهم - قولاً، أو فعلاً وسلوكاً - بل إنهم صاروا حرباً على المسلمين، وقوةً تعاديهم، وتتظاهر عليهم، وتحتلهم، وتمارس عليهم ألواناً من القهر والتسلط والاستغلال

والاستبداد تصديقًا لقول النبي ﷺ: (ما ترك قوم الجهاد إلا ضربهم الله بالذل)(١).

وإنما اصطلحت على هؤلاء بالأقليات لأسباب ثلاثة:

١ - لأن دلالة هذا المصطلح في عرف الناس اليوم هي أنسب ما ينطبق على أهل الذمة، لو كان هناك أهل ذمة، وعاقدو ذمة.

٢ - لأن أهل الذمة بصفة وجودهم في المجتمع المسلم - على فرض وجودهم فيه - لا يُتصور فيهم إلا أنهم قلة بالنظر إلى عدد المسلمين، وهذا هو الوضع الطبيعي لوجودهم في وطن المسلمين وتمتعهم بحمايتهم وذمتهم؛ إذ لو عُكست الصورة لتعذر على المسلمين أن يلتزموا لهم بحقوقهم، وأن يفوا لهم بمقتضى عقد الذمة معهم؛ لأن الحماية وضمان الأمن والاستقرار إنما تكون من الكثرة للقلة، ومن جهة القوة والغلبة للجهة الضعيفة الذليلة، فإذا عُكس ذلك زالت أهلية إعطاء الذمة، وصار عقدها في هذه الحالة ضربًا من المخاطرة والمجازفة والخيال، وهذا مفهوم من آية الجزية في قوله تعالى: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾(٢)، والمعنى: أن يعطوها وهم ضعفاء أذلة، والضعف والذلة من لوازم القلة.

٣ - لأن أهل الذمة يوم كان لهم وجود كانوا قلة فعلاً بالنظر إلى نسبتهم إلى المسلمين من جهة، وبالنظر إلى وجودهم فئات وطوائف مختلفة ومتفرقة في بلاد المسلمين من جهة ثانية.

وعقد الذمة يكفل لأهله المستفيدين منه حقوقًا تجلب لهم حياة آمنة مستقرة، وإنما أباح الإسلام هذا العقد، على الرغم مما يوجبه على المسلمين من تبعات، وتوفير حقوق لمجموعة غير مسلمة؛ لأنه لا يقصد في دعوته إلى إكراه الناس على اعتناقه والانتماء إليه، وإنما يسعى إلى ضمان مسالمتهم، وأمنِ شرهم وكيدهم، وإفسادهم في الأرض وحربهم للإسلام والمسلمين، فإذا تحقق ذلك لم يجبرهم على الانسلاخ عن دينهم والدخول في الإسلام، يؤكد ذلك قوله عز وجل: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾(٣)، وقوله سبحانه: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾(٤)، فالأمر بقتال هؤلاء مأمور به إلى أن يعطوا الجزية، وليس بدخولهم في الإسلام، فإذا أعطوا الجزية على وجه الذلة والصغار استحقوا بها الكف والمنعة. قال الشيخ رشيد رضا في معرض شرحه لهذه الآية: «ومتى أعطوا الجزية وجب تأمينهم وحمايتهم والدفاع عنهم وحريتهم في دينهم بالشروط التي تعقد بها الجزية، ومعاملتهم بعد ذلك بالعدل والمساواة كالمسلمين، ويحرم ظلمهم وإرهاقهم بتكليفهم ما لا يطيقون كالمسلمين، ويسمون أهل الذمة؛ لأن كل هذه الحقوق تكون لهم بمقتضى ذمة الله وذمة رسوله ﷺ»(٥).

وسياسة الإسلام في فرض الجزية على أهل الذمة تهدف أساسًا إلى ثلاثة أمور:

١ - التأكد من مسالمة المعطين لها؛ لأنهم بإعطائهم إياها للمسلمين يبرهنون على مسالمتهم وعدم حربهم للإسلام والمسلمين.

٢ - إنها بعض ما يجب عليهم مقابل حمايتهم، والدفاع عنهم، وضمانِ حقوقهم، فهي من باب قاعدة: الغرم بالغنم، والخراج بالضمان.

٣ - إن في إعطائهم إياها عن يد وهم صاغرون مجالاً للتفكير في الدخول الحر في الإسلام، سواء بالنظر إلى ما قد يدركونه من عدل الإسلام ورحمته وسماحته وسمو تشريعه، أو بالنظر إلى ما قد يريدونه من التخلص من ذلها وصغارها.

وأهل الذمة نوعان: **عُنويون، وصُلحيون:**

فالعنويون: هم الذين يجيب الإمام إلى عقد الذمة معهم بعد قهرهم وغلبتهم وفتح بلادهم عنوة.

والصلحيون: هم الذين فتحت بلادهم صلحاً، فكتب لهم عقد الصلح، يلتزمون بشروطه، ويلتزم لهم بحقوقهم.

والناظر في قضايا التشريع الدولي ومسائله وأحكامه في الإسلام يجد أنه قد خصص حيزًا ذا بال لحقوق أهل الذمة، يستفاد ذلك من عمومات بعض النصوص القرآنية وما فصّلها وبيّنها من السنة القولية والفعلية، وأعمال الصحابة، وسيرة الأئمة المرضيين من المسلمين. وقد حُفظت لنا المئات من النصوص المتعلقة بعقود الذمة، بما فيها التي كتبت في عصر النبوة.

وقد لا نستطيع إحصاء هذه الحقوق كلها، إذا نحن أردنا رصد أعيانها وتعداد جزئياتها؛ لأن بعض هذه الحقوق الجزئية كانت تختلف باختلاف المستفيدين منها زمانًا ومكانًا وأحوالاً؛ إذ قد يوفر لطائفة من الحقوق ما لا يهم طائفة أخرى؛ لاختلاف مصالحها عنها وأصناف أموالها وهكذا. ولكن إذا نظرنا إلى هذه الحقوق نظرة تأصيل وتقعيد، وفحصناها فحصًا موضوعيًا مجردًا عن الزمان والمكان، وجدناها تنحصر في أصول محدودة، وأسس معدودة، يمكن جمعها في عشرة حقوق هي:

الحق الأول - حماية النفس(٦):

ويدخل في هذا الحق نوعان من الحماية :

١ – حمايتها في الحال: وذلك بعصمة دمائهم، والكف عن قتالهم، لقوله تعالى في آية الجزية: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله**﴾ إلى قوله: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾(٧). فقتالهم مأمور به إلى أن يعطوا الجزية، فإن أعطوها وجب الكف عنهم؛ لأن إعطاءهم إياها عنوان استسلامهم وامتناعهم عن الحرب والمقاومة. قال الإمام الطبري في تفسير الآية: «ومعنى الكلام: حتى يعطوا الخراج عن رقابهم الذي يبذلونه للمسلمين دفعًا عنها»(٨)، أي دفعًا عن رقابهم وأنفسهم من أن ينالها أذى بقتل أو بما دونه. وقال الإمام الكاساني في معرض حديثه عن عصمة النفس التي يوجبها عقد الذمة: «إن لعقد الذمة أحكامًا، منها: عصمة النفس، لقوله تعالى: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون**﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾، نهى سبحانه وتعالى إباحة القتال إلى غاية قبول الجزية، وإذا انتهت الإباحة ثبتت العصمة ضرورة»(٩).

٢ – حمايتها في المآل: وذلك بصونها والدفاع عنها على وجه الدوام والاستمرار، ما وَفَوْا بالعقد والتزموا بشروطه، وبمقتضى ذلك لا يحق لأحد من المسلمين أن يعتدي على أحد منهم بقتل أو جرح، فإن فعل انتُصف منه للمعتدى عليه، وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في لزوم القصاص أو عدم لزومه عند الجناية على الذمي، فإنهم قد اتفقوا على مبدأ وجوب الدية على الجاني- وإن كانوا قد اختلفوا في قدرها، وهل هي مساوية لدية المسلم أو دونها؟ - فالذي لا خلاف فيه: أن ضمان الأنفس وما دونها أمر ثابت لازم للمتلف، قصاصًا على من قال به، ودية على من لم يقل به.

ويدخل في هذا النوع من حماية النفس: القتال دونهم، وصد عدوهم عنهم إذا دهمهم، لقوله ﷺ: (احفظوني في ذمتي)(١٠). وقد جاء في وصية عمر ابن الخطاب وهو يفارق الحياة قوله: «أوصي الخليفة من بعدي بكذا وكذا، وأوصيه بذمة الله وذمة رسول الله ﷺ خيرًا: أن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم»(١١). وقد يستعان بهم أنفسِهم في قتال عدوهم، قال الإمام ابن عبدالبر في معرض كلامه عن حقوق أهل الذمة: «وعلى الإمام أن يقاتل عنهم عدوهم ويستعين بهم في قتالهم، ولا حظ لهم في الفيء»(١٢).

وعقود الذمة التي عقدها النبي ﷺ عنوة أو مصالحة كلها تتصدر بالنص على الالتزام لهم بحفظ نفوسهم، ومثل ذلك ما وصل إلينا مما كتبه الصحابة من هذه العقود.

الحق الثاني - حماية الحرية وعدم الاسترقاق:

وهذا الحق مكمل لسابقه ودائر معه في فلكه، وآخذ من أهميته وخطورته؛ لأن الاسترقاق نصف القتل، ويدل على وجوبه لهم عموم آية الجزية: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾، وقد تبين أن الاستسلام وإعطاء الجزية يوجب الكف عنهم، وهذا يشمل الكف عن دمائهم بعصمتها، وعن أبدانهم بعدم استرقاقها؛ لأن أهم أعمال القتال: إراقة الدماء، وإيقاع السبي، والكف المطلوب في الآية عام فيهما معًا، فلأهل الذمة بمقتضى هذا الحق أن يعيشوا في حماية المسلمين وجوارهم أحرارًا، لا يقع عليهم استرقاق ولا ملك يد، سواء من المسلمين أو من العدو، فكما أن حماية النفس تستلزم أن يقاتل المسلمون دونهم، إذا اقتضى الحال ذلك، فكذلك حريتهم وحمايتهم من الاسترقاق تستلزم أن يسعى المسلمون إلى رد حريتهم إذا استرقّهم العدو.

وبذلك أفتى الفقهاء والعلماء منذ صدر الإسلام؛ فعن إبراهيم أنه سئل عن ناس من أهل الذمة سباهم العدو فاستنقذهم المسلمون؟ فقال: لا يسترقون(١٣)، وسئل الشعبي عن امرأة من أهل الذمة سباها العدو، فصارت لرجل من المسلمين في سهمه؟ فقال: أرى أن ترد إلى عهدها وذمتها(١٤).

الحق الثالث - فك العاني:

العاني هو الأسير، فإذا أسر العدو بعضَ من هم في ذمة المسلمين، كان على المسلمين فك رقابهم، ولو من بيت مال المسلمين، وفاءً لهم بالذمة، وقيامًا بحقوقها. وهذا الحق من لوازم سابقه؛ لأن الأسر ذريعة إلى الاسترقاق غالبًا، فوجب تخليصهم منه لعموم قوله ﷺ: (احفظوني في ذمتي). وقد جاء في كتاب النبي ﷺ لنصارى نجران قوله ﷺ: (وإن أجرم أحدٌ من النصارى أو جنى جناية، فعلى المسلمين نصرهُ، والمنع والذب عنه، والغرم عن جريرته، والدخول في الصلح بينه وبين من جنى عليه، فإما مُنَّ عليه أو يفادى به، ولا يرفضوا ولا يخذلوا ولا يتركوا هملاً؛ لأني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم بالعهد الذي استوجبوا حق الذمام والذب عن الحرمة، واستوجبوا أن يذب عنهم كل مكروه حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم)(١٥). فقد دل هذا النص على وجوب كفالة حقوق للذميين، منها: مفاداة أسراهم.

ومما يدل على ذلك أيضًا عموم قوله ﷺ: (أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني)(١٦)، فلم يخص المسلم دون غيره من الذميين. قال الإمام أبو عبيد معلقًا على هذا الحديث ومنبهًا على إفادته العموم: «وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم، ويُفتَكّ عناتهم، فإذا استُنقذوا رجعوا إلى ذمتهم أحرارًا»(١٧). وأفتى الليث فيمن يسترق من الذميين أن يُفدوا من بيت مال المسلمين ويُقروا على ذمتهم(١٨).

الحق الرابع - عدم الإرهاق والتكليف بما لا يطاق:

يدخل في هذا الحق الرفق بهم فيما يفرض عليهم من جزية أو خراج، ومن مظاهر هذا الرفق: أن يراعى حال الشخص وقدره من اليسر والعسر. وقد كانت الجزية في بداية عهد الإسلام تؤخذ دينارًا عن كل بالغ، أو ما يعادله من الفضة(١٩). ثم فرق الأئمة والفقهاء بعد ذلك بين الأغنياء الموسرين، ومتوسطي الغنى، والمعتملين ممن هم دون ذلك؛ ففرضوا على الطبقة الأولى أربعة دنانير في السنة،

أو ما يعادلها من الفضة (٢٠٠٠ درهم بالتقدير الحالي)، وعلى الطبقة الثانية نصف ذلك، وعلى الطبقة الثالثة رُبُعه. فمن لم يطق ذلك سقطت عنه إلى أن يوسر[٢٠].

ومن مظاهر هذا الرفق أيضًا: أنها لا تجب إلا على البالغ العاقل الذكر الحر المخالط، فتسقط عن الصغير والمجنون، وعن النساء، وعن العبد المملوك، وعن المنعزلين كالرهبان في أديرتهم، الذين لا يخالطون غيرهم، ولا صلة لهم بقتال أو حرب أو حمل سلاح.

ومثل الرفق بهم في تكاليف الجزية والخراج: الرفق بهم في كل ما يطلب منهم من أعمال؛ لأن ذلك داخل في عموم أمره ﷺ بحفظه في ذمته. وقد تقدم قول عمر عند موته: «وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم»؛ لأنهم في ذلك إنما يعاملون بصفتهم آدميين، وهم فيها كالمسلمين على السواء، كما تؤكد ذلك أقوال الفقهاء، قال الشيخ رشيد رضا: «ويحرم ظلمهم وإرهاقهم بتكليفهم ما لا يطيقون كالمسلمين»[٢١].

ومما يدخل في دائرة هذا الحق أيضًا: أن لا يجبروا على شيء يكرهونه ولا ترضى به أنفسهم، كإجبارهم على تزويج بناتهم ممن لا يحببنهم أو لا يحبهم أولياؤهن، وقد ورد النص على ذلك في كتاب النبي ﷺ لنصارى نجران، قال ﷺ: (ولا يحملوا من النكاح شططا لا يريدونه، ولا يكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك إن منعوا خاطبًا وأبوا تزويجًا؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومسامحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به)[٢٢].

الحق الخامس - مساكنة المسلمين:

أي التزام إقرارهم في بلادنا، والإذن لهم في الإقامة فيها[٢٣]. وقد ركز الشيخ خليل في مختصره على هذا الحق، وجعله محور حقوق الذميين وجامعًا لما سواه، وبه صدر تعريفه لعقد الجزية فقال: «عقد الجزية إذنُ الإمام لكافر صح سباؤه، مكلف، حر، قادر، مخالط، لم يعتقه مسلم، سكنى غير مكة والمدينة واليمن»[٢٤].

فعقد الذمة بمقتضى هذا التعريف يقوم أساسًا على توفير حق السكنى بهذا المعنى الذي درج عليه خليل، يرادفه ما يصطلح عليه اليوم بحق المواطنة، وهو واسع يندرج فيه كل ما يقتضيه حق المساكنة والمواطنة من لوازم ذلك كحرية التفكير وحرية الرأي والتعبير، والحرية السياسية، وحرية التعليم، وحرية الامتهان والاحترافة وغير ذلك مما يتفرع عنه من الحقوق، لكن ذلك كله مشروط بأن لا يكون فيه مساس بحرمة من حرمات الإسلام والمسلمين، أو خلاف ما أمر به الشرع، أو نهى عنه في حق أهل الذمة، بصفتهم غير مسلمين، كأن يلوا من الأعمال ما يتصدرون فيه المسلمين، أو تكون لهم فيه ولاية عليهم، فهذا ومثله ليس من حقوقهم، ولا يحل للمسلمين تمكينهم منه؛ لمناقضته قوله تعالى في آية الجزية: ﴿**عن يد وهم صاغرون**﴾، فإن هم ولوا شيئًا من ذلك بصفة الصدارة والإشراف على المسلمين، كانوا بذلك ناقضين لعهد الذمة، قال الشيخ الجصاص عند تفسيره آية الجزية: «قد اقتضى وجوب قتلهم إلى أن تؤخذ منهم الجزية على وجه الصغار والذلة. فغير جائز على هذه القضية أن تكون لهم ذمة، إذا تسلطوا على المسلمين بالولايات ونفاذ الأمر والنهي؛ إذ كان الله إنما جعل لهم الذمة وحقن دماءهم بإعطاء الجزية وكونهم صاغرين، فواجب على هذا قتل من تسلط على المسلمين بالغصوب وأخذ الضرائب والظلم»[٢٥].

وقد استمرت فتوى الفقهاء بمنعهم من ذلك وتحريمه على المسلمين إلى عهد متأخر؛ فقد جاء في تفسير العلامة الآلوسي قوله عقب شرحه آية الجزية: «وقد أفتى فقهاؤنا بحرمة توليتهم الأعمال لثبوت ذلك بالنص، وقد ابْتُلِيَ الحكام بذلك حتى احتاج الناس إلى مراجعتهم، بل تقبيل أيديهم، كما شاهدناه مرارًا، وما كل ما يعلم يقال، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٢٦].

ولعله يريد بالنص: آية الجزية، على النحو الذي تقدم في كلام الجصاص. وعلى ذلك مضى عمل الصحابة رضوان الله عليهم، من ذلك أن عمر لما كتب إليه أبو موسى الأشعري أن رجلاً نصرانيًا بالبصرة لا يحسن ضبط خراجها إلا هو، يريد ولايته على جباية الخراج لضرورة تعذر غيره، أجابه بكتاب ينهاه عن ذلك، وقال له فيه: مات النصراني والسلام. يعني: هبه قد مات فاصنع ما كنت ستصنعه لو مات(٢٧).

ومما يدخل في هذه الدائرة ما عدده القرافي بقوله: «ومن ذلك: تمكينهم من الولايات والتصرف في الأمور الموجبة لقهر من هي عليه، أو ظهور العلو وسلطان المطالبة، فذلك كله ممنوع، وإن كان في غاية الرفق والأناة أيضًا؛ لأن الرفق والأناة في هذا الباب نوع من الرئاسة والسيادة وعلو المنزلة في المكارم، فهي درجة رفيعة، أوصلناهم إليها، وعظمناهم بسببها، ورفعنا قدرهم بإيثارها، وذلك كله منهي عنه، وكذلك لا يكون المسلم عندهم خادمًا ولا أجيرًا يؤمر عليه وينُهى، ولا يكون أحد منهم وكيلا في المحاكمات على المسلمين عند ولاة الأمور، فإن ذلك أيضًا إثبات لسلطانهم على ذلك المسلم»(٢٨).

ومما يدخل في ذلك أيضًا: منعهم من الإقامة بجزيرة العرب وهي أرض الحجاز واليمن لقوله ﷺ: (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو مما كنت أجيزهم)(٢٩)، وقوله ﷺ: (لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا أترك فيها إلا مسلمًا)(٣٠). فليس لهم الإقامة بذلك إلا أن يمروا متاجرين أو جالبين للطعام، فلهم ذلك بشرط أداء العشر والالتزام بالمدة المحددة لهم(٣١).

الحق السادس - حماية المال:

كما يوجب عقد الذمة حقن دماء الذميين، وحفظ أنفسهم، والدفاع عنها، يوجب لهم حماية أموالهم وممتلكاتهم، وكل ما تقع عليه أيديهم، وهذا داخل في عموم أمره ﷺ بحفظ ذمته. وجاء في مستهل كتابه ﷺ لأبي الحارث ابن علقمة أسقف نجران ومن معه قوله ﷺ: (ﷺ، من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم، إن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير.. الخ)(٣٢). وحماية أموالهم هي مقصودهم الأوكد من عقد الذمة بعد حفظ دمائهم، لذلك قال الإمام علي: «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»(٣٣).

وعقود الذمة المنقولة إلينا عن النبي ﷺ أو عن خلفائه الراشدين كلها تنص على حق حماية أموال الذميين، يُذكر ذلك إجمالاً تارة، ويُذكر تفصيلاً تارة أخرى، وينص على أموال بعينها. وهذا الحفظ المكفول لهم عام في أموالهم كلها، ما يحل لنا تملك مثله، وما لا يحل كالخمر والخنزير والميتة، غير أن حفظ الثاني إنما يكون بعدم التعرض له، لا بأن يُحفظ بما تحفظ به أموال المسلمين، وعدم التعرض لهذا النوع من المال مشروط بأن لا يجاهروا به أمام المسلمين، وأن لا يظهروه فيهم(٣٤).

وقد صاغ الإمام الشافعي نصًا جامعًا لمضامين عقد الذمة، يصلح أن يكون أنموذجًا يحتذيه حكام المسلمين مع أهل الذمة، ويحرروا على منواله عقد الذمة معهم، ومما جاء فيه قوله فيما يتعلق بحفظ الأموال: (ولكم أن نمنعكم، وما يحل ملكه عندنا لكم، ممن أرادكم من مسلم أو غيره بظلم، بما نمنع به أنفسنا وأموالنا، ونحكم لكم فيه على ما جرى حكمنا عليه بما نحكم به في أموالنا، وما يلزم المحكوم في أنفسكم، فليس علينا أن نمنع لكم شيئًا ملكتموه محرما من دم ولا ميتة ولا خمر ولا خنزير، كما نمنع ما يحل ملكه، ولا نعرض لكم فيه، إلا أنا لا ندعكم تظهرونه في أمصار المسلمين)(٣٥).

الحق السابع - حماية العِرض:

ويكون ذلك بمثل ما تحفظ به أعراض المسلمين،

فلا يعتدى على ذمية بقذف، أو زنى، ولا يفترى على ذمي في عرضه؛ لأن ذلك داخل في عموم حفظ الذمة الذي أمر به النبي ﷺ، ولأن صيانة الأنفس تقتضي صيانة الأعراض. فإن ضيعت الأعراض بالاعتداء عليها وعدم استيفاء حقها، لم يكن ذلك قيامًا بحق حفظ الأنفس.

الحق الثامن - حماية دينهم:

المراد بذلك أن لا يتعرض لهم في شيء من دينهم، ولا يمنعوا من إقامة شعائره، إذا ستروا ذلك، ولم يروجوه بين المسلمين، ولم يدعوا إليه. ولا يعتدى على شيء من بيعهم وكنائسهم وصلبانهم وصلواتهم، وكل ما له صلة بمقدساتهم الدينية ما لم يفشوه ويجاهروا به. يدل على وجوب ذلك وتوفيره لهم قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾(٣٦)، وقوله عز وجل: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن**﴾(٣٧).

كما أن عقود الذمة المنقولة إلينا متظاهرة على التنصيص على هذا الحق لهم، ومما جاء في الوثيقة النبوية الدستورية التي كتبها ﷺ للمسلمين مهاجرةً وأنصارًا ولليهود قوله ﷺ: (وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم)(٣٨).

ومن مقتضيات هذا الحق وآثاره التطبيقية أن المسلم إذا تزوج بالذمية، فليس له أن يكرهها على أمر دينها، بل عليه أن يخلي بينها وبينه، وأن لا يجبرها في شيء مما يتبع ذلك وينبني عليه، فقد جاء في كتابه ﷺ لأهل نجران قوله: (إذا صارت النصرانية عند المسلم، فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها في الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيء من أمر دينها، فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين)(٣٩).

ومما جاء أيضًا في بعض معاهداته لنصارى أهل نجران قوله ﷺ في معرض تنصيصه على ما يشترط لهم من الحقوق: (ولنجران وحاشيتها جوارُ الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته)(٤٠).

ومما جاء في معاهدة عمر بن الخطاب مع أهل بيت المقدس قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبدالله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسهم، وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، وسقيمها، وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم»(٤١).

الحق التاسع - العدل ورفع الظلم:

أعني بذلك أن يعاملهم أئمة المسلمين وعامتهم بالعدل والإنصاف، وأن يسيروا فيهم السيرة المحمودة المرضية؛ لأن ذلك واجب لهم بالعهد الذي أعطي لهم. ومما يندرج في ذلك أن ينتصف لهم ممن ظلمهم، سواء أكان من المسلمين، أم من الذميين أنفسهم، أم من عدوهم. قال الإمام ابن عبدالبر: «وإن تظالموا بينهم زجرهم الحاكم وقمعهم، وأخذ لضعيفهم من قويهم، ولمظلومهم من ظالمهم، ولا يدعهم يظلم بعضهم بعضًا، فهو ما يجب من الوفاء لهم بعهدهم»(٤٢). ويرتبط بهذا أمر تحاكمهم إلى المسلمين، فالحاكم حينئذ مخير بين أن يحكم بينهم أو يعرض عنهم، لقوله عز وجل: ﴿**فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم**﴾(٤٣). وإذا اختار الحكم بينهم فعليه أن يحكم بمقتضى شريعة الإسلام، لقوله

تعالى: ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾(٤٤)، ولا قسط إلا في شرع الله ودينه الحق، ولقوله عز وجل في آية أخرى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾(٤٥).

الحق العاشر - البر إليهم:

الذي نعنيه بالبر إليهم معاملتهم باللين والرحمة وخفض الجناح؛ لأن هذا مطلوب من المسلمين بمقتضى العهد الذي أعطوه لهم، وبما يجب أن يحفظوه من ذمة نبيهم ﷺ، وقد جاء في كتابه ﷺ لنصارى نجران قوله: (ويخفض لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد)(٤٦).

وهذا البر وخفض الجناح غير التودد إليهم؛ لأن التودد إليهم ضرب من موالاتهم وهي محرمة بالنص، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾(٤٧). وقد حرر الإمام القرافي الفرق بين التودد إليهم وموالاتهم وبين البر إليهم ومعاملتهم بالحسنى بما فيه الكفاية(٤٨). وقصارى ذلك أن التودد إليهم وموالاتهم الممنوعة بالنص مسألة قلبية، تعني الارتباط بهم شعوريًّا، والتقرب إليهم، وإعطاءهم نوعًا من الولاء الذي يجب أن يتمحض لله ولرسوله وللمؤمنين: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾(٤٩). وأما البر إليهم فإنما هو مظهر من مظاهر الحرمة التي يشترك في استحقاقها الجميع، كما أنه يجب لهم بمقتضى آدميتهم فضلاً عن العهد الذي لهم. ثم هو مظهر من مظاهر ظهور المسلمين عليهم؛ لأنه لا يكون إلا من الجهة العليا للجهة السفلى، ومن الجهة القوية إلى الجهة الضعيفة، بخلاف الموالاة.

هذه أهم الحقوق التي فرضها التشريع الإسلامي لأهل الذمة، وأمر برعايتها وحفظها لهم ما وفوا بذمتهم. على أن الفقهاء تحدثوا عما يجب عليهم في مقابلها وبسطوا الكلام عنه، ونحن هنا نكتفي بذكر أهم الواجبات لتتم المقابلة وتكتمل الفائدة:

أ - واجبات مالية أو لها صلة بالمال:

١ – أداء الجزية عن يد وهم صاغرون.

٢ – دفع عُشر أموالهم التي يتاجرون بها في بلاد المسلمين.

٣ – ضيافة المسلمين ثلاثة أيام على الأقل، إذا مروا بهم في طريقهم.

٤ – سماحهم للمسلمين بالنزول في كنائسهم، إذا اضطروا إلى المرور بها.

ب - واجبات لحفظ دين المسلمين:

١ – أن لا يبنوا من الكنائس ما ليس بموجود.

٢ – أن لا يجاهروا بشيء من شعائر دينهم، ولا بشيء من المحرمات.

٣ – أن لا يطعنوا في القرآن أو في الرسول ﷺ، أو في الأنبياء، أو في شيء من الإسلام.

جـ - واجبات لحفظ أعراض المسلمين:

١ – أن لا يصيبوا امرأة مسلمة بزنى ولا بنكاح.

٢ – أن لا يسبّوا مسلمًا أو مسلمة.

د - واجبات لحفظ كرامة المسلمين وسيادتهم:

١ – أن لا يأخذوا مظهر العزة والعلو على المسلمين (مثلاً في الطرقات، أو في المراكب).

٢ – أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وأبنيتهم.

٣ – أن لا يلوا شيئًا من أمور المسلمين(٥٠).

وبعد، فهذا شرع الله، وهذا حكم الله في معاملة غير المسلمين، فأروني ماذا شرع الذين من دونه؟!! ●

الحواشي

(١) الدر المنثور: ٣٤٠/٢.
(٢) التوبة: ٢٩.
(٣) البقرة: ٢٥٦.
(٤) التوبة: ٢٩.
(٥) تفسير المنار: ٢٨٩/١٠.
(٦) ينظر القوانين الفقهية: ١٥٦، والفروق: ١١/٣، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ١١١/٧.
(٧) التوبة: ٢٩.
(٨) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٠٩/١٠.
(٩) بدائع الصنائع: ١١١/٧.
(١٠) الأحكام السلطانية: ١٢٦.
(١١) الأموال: ١٢٦.
(١٢) الكافي في فقه أهل المدينة: ٢٢١.
(١٣) الأموال: ١٢٧.
(١٤) الأموال: ١٢٧.
(١٥) ينظر مجموعة الوثائق السياسية: ١٨٨ - ١٨٩.
(١٦) الأموال: ١٢٦.
(١٧) الأموال: ١٢٦.
(١٨) الأموال: ١٢٧.
(١٩) ينظر الجامع لأحكام القرآن: ١١١/٨.
(٢٠) ينظر بدائع الصنائع: ١١٢/٧، والجامع لأحكام القرآن:١١٢/٨.
(٢١) تفسير المنار: ٢٨٩/١٠.
(٢٢) مجموعة الوثائق السياسية: ١٨٩.
(٢٣) ينظر القوانين الفقهية: ١٥٦. (٢٤) ينظر الشرح الكبير: ٢٠١/٢.
(٢٥) أحكام القرآن: ١٢٣/٣.
(٢٦) روح المعاني: ٨٠/١٠.
(٢٧) الفروق: ١٦/٣.
(٢٨) الفروق: ١٥/٣.
(٢٩) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إخراج اليهود من جزيرة العرب، حديث رقم: ٣٠٢٩.
(٣٠) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج، حديث رقم: ٣٠٢٠.
(٣١) ينظر الشرح الكبير: ٢٠١/٢.
(٣٢) مجموعة الوثائق السياسية: ١٧٩.
(٣٣) بدائع الصنائع: ١١١/٧.
(٣٤) ينظر القوانين الفقهية: ١٥٦، والفروق: ١١/٣.
(٣٥) الأم: ٢١٠/٤.
(٣٦) البقرة: ٢٥٦.
(٣٧) العنكبوت: ٤٦.
(٣٨) مجموعة الوثائق السياسية: ٦١.
(٣٩) مجموعة الوثائق السياسية: ١٨٩.
(٤٠) المرجع السابق: ١٧٦.
(٤١) المرجع السابق: ٤٨٨.
(٤٢) الكافي: ٢٢١.
(٤٣) المائدة: ٤٢.
(٤٤) المائدة: ٤٢.
(٤٥) المائدة: ٤٩.
(٤٦) مجموعة الوثائق السياسية: ١٨٨.
(٤٧) المائدة: ٥١.
(٤٨) ينظر تفصيل ذلك في الفروق: ١٤/٣ وما بعدها.
(٤٩) المائدة: ٥٥.
(٥٠) ينظر بيان ذلك وتفصيله في القوانين الفقهية: ١٥٦، والكافي: ٢٢٠-٢٢١، وبدائع الصنائع: ١١٣/٧.

المصادر والمراجع:

الآوسي :
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

الجصاص:
- أحكام القرآن، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ.

الجلال السيوطي: عبدالرحمن بن أبي بكر:
- الدر المنثور بالتفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت.

رضا: محمد رشيد:
- تفسير المنار، ط ١، مطبعة المنار، ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م.

الطبري: محمد بن جرير:
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت.

ابن عبدالبر:
- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧ /م.

أبو عبيد:
- الأموال، مطبعة حجازي، مصر، ١٣٥٣هـ.

القرافي:
- الفروق، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٦هـ.

القرطبي:
- الجامع لأحكام القرآن، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

الكاساني:
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت.

الماوردي:
- الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت.

ملاحظات حول الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ

الدكتور/ سلامة محمد الهرفي البلوي
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي - الإمارات العربية المتحدة

إنَ علم التاريخ علمٌ مشوّق، تهواه النفوس وتميل إليه ؛ لأنه يتحدث عن تجربتها عبر تاريخها الطويل، ويمدّها بمعينٍ لا ينضب من التجارب والخبرات التي تجعلها أكثر وعيًا لحاضرها، وأكثر استيعابًا وإدراكًا لعوامل القوة وعوامل الضعف في مسيرتها المتجددة. فكلما تمكّنت البشرية من فهم تاريخها وسبر غور سيكولوجية مسيرتها نضجت قوانينها وتطوّرت نظمها، وخبت نار الحرب، واتّقدت مصابيح الرحمة والعدل، وتفيّأت البشرية في ظلال العدل، الذي يثمر السعادة والخير والنماء، وعلى النقيض من ذلك، فكلما أخفقت البشرية في فهم تاريخها واستيعاب تجاربها الماضية، تكرّرت أخطاؤها، وفقدت رشدها، وحلّت قوانين الغاب بين ظهرانيها، فيأخذ قويّها يفترس ضعيفها في ظلّ تشريعاتٍ يُغذيها حبّ السيطرة، وأنانيّة التملّك، اللذين يقضيان في العادة إلى الصراع الدامي، الذي يفقد البشرية إنسانيتها وأمنها وسعادتها.

لقد استُغلّ التاريخ أبشع استغلال من قبل سادة الحروب، ومن قبل المذاهب المختلفة، وغدا بمنزلة حصان طروادة، يستخدمه كل صاحب فكر لترويج فكره، أو لهدم فكر غيره ومحاربته.

إنّ علم التاريخ اليوم يعدّ من أعقد العلوم الإنسانية دراسة؛ كيف لا؟ وهو يهدف إلى سبر غور التجربة الإنسانية، بهدف توجيه المسيرة الفكرية للإنسانية؛ لذا ليس مستغربًا أن نرى تنامي الاهتمام بهذا العلم من قبل الدول المتقدمة، التي أدركت أهميّة التاريخ ودوره في إنارة الطريق أمامها في أثناء رسم سياستها تجاه دول العالم، فنجدها تؤسّس مراكز البحوث المتخصصة في الدراسات التاريخية، وتنفق عليها بسخاء، وتشجعها بكلّ الوسائل.

ومن الملاحظ أن النداءات تتوالى والصيحات تتعالى في الدول المتقدمة لمزيدٍ من الفهم لتاريخ الشعوب الأخرى كلما حدثت أزمة من الأزمات في المناطق التي لها فيها مصالح، وبخاصّة مناطق الشرق الإسلامي. ذلك الشرق الذي انبثقت منه قناديل التوحيد، وحمل بين أحشائه دماء الحضارة المعاصرة (النّفط) الذي ينقل إلى دول الغرب المتقدم

عبر حبل سرّي يُحاط بكل رعايةٍ وحماية، بل إنّ تلك الدول على استعداد أن تقدّم الغالي والنفيس من أجل حمايته.

فعندما تفجرت الثورة الإيرانية، واشتعلت حرب الخليج الأولى بين إيران والعراق، وبعدها حرب الخليج الثانية، وبعد كل صدامٍ بين العرب وإسرائيل، وجدنا ازدياد الاهتمام الغربي، بل كل دول العالم، التي لها مصالح في الشرق الإسلامي، بالملف التاريخي؛ لمعرفة كنه هذه الأحداث وانعكاساتها على مستقبل المنطقة، ومن أجل وضع الاستراتيجية المناسبة للتعامل مع تلك البلدان التي أفرزت تلك الأحداث؛ لتضمن تلك الدول ديمومة مصالحها وحمايتها من الاهتزاز والاضطراب.

أما دول العالم الثالث، ففي الغالب الأعمّ، لا تعدو نظرتها للتاريخ تتجاوز كونه مجموعة من القصص والأخبار التي تصلح للترويح والتسلية، أو أنه – في أحسن الأحوال – مستودعٌ زاخر بالمعلومات التي يمكن استخدامها في المنافرات[1] بين الدول المتجاورة، المتناحرة، بل إنّ قسمًا من دول العالم الثالث حاول الانسلاخ عن الماضي والذوبان في تاريخ الغرب المتقدّم، فأصيبت تلك الدول بحالة ذهان وانفصام، فلا فهمت تاريخها ولا استفادت من تجاربه لتعزّز هويتها، وتبلور شخصيتها بين أمم الأرض، ولا استوعبت تاريخ الآخرين، ولا أخذت منه ما يفيدها في مسيرتها؛ فبقيت متحجرة في دائرة التخلف التي رسمت لها، تشكو من التصدّع والتفكّك الذي يهدّد هويتها ومستقبلها الحضاري.

أجل إن اكتشاف قدرات أمّة من الأمم، وتمكينها من المعاصرة والحركة صوب المستقبل، واستجابتها للتحدّيات والتفوّق عليها لا يتحقق إلاّ بالرجوع إلى التاريخ، وكشف النقاب عن معطياته وملامحه ومؤشراته[2]؛ فهو بحق سياسة الماضي التي تساعدنا على استيعاب الحاضر وفهمه والتخطيط المبصر للمستقبل[3].

إن هذه الدراسة محاولة متواضعة تحاول تسليط الضوء بشكل عامّ على موضوع يشغل بال العديدين من المشتغلين في الدراسات التاريخية، نعني الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ، فقد كتب العديد من الدراسات حول هذا الموضوع، وقد رغبت هذه الدراسة في محاورة تلك الدراسات ومناقشتها من خلال محاولة الإجابة عن التساؤلين الآتيين:

س١: ما جذور الدعوة لإعادة كتابة التاريخ؟

س٢: لماذا أخفقت معظم الدعوات الداعية لإعادة كتابة التاريخ، وبخاصة الدعوات التي انطلقت في الوطن العربي؟

جذور الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ

إنّ البدايات الأولى للدعوة لإعادة كتابة التاريخ تعود إلى الغرب، وبالتحديد إلى المدة الواقعة ما بين القرنين الخامس والثامن عشر للميلاد، حيث كان الفكر اللاهوتي هو المسيطر والموجه للعقل الأوربي، ذلك الفكر الذي ألغى فاعليّة الإنسان اعتقادًا منه أنه يتقرّب بذلك إلى الرب، وينال الحظوة عنده[4].

لقد شلّ الفكر اللاهوتي فعالية الإنسان، ومن ثمّ ألغى السنن الكونية التي يرتبط بها ويتعامل معها، وهو يحقّق كينونته الحضارية؛ لذا ليس مستغربًا أن نقرأ أن ملك فرنسا، لويس الحادي عشر، ينفق ميزانيّة دولته على رجال الكنيسة في محاولة لكسب رضا السيدة العذراء وحمايتها؛ لإيمانه العميق بأنها هي التي تحقّق له الانتصارات[5].

وكردة فعل لهذا الإسراف اللاهوتي في تجريد الإنسان من دوره وفعاليّته في الأرض، ظهرت الفلسفات التي تتمحور حول الإنسان، وتهمّش أو تُلغي فاعليّة الله في التاريخ، وهكذا بدأت صيحات رجال الفكر الغربي تتعالى لإعادة كتابة التاريخ الغربي بمعزلٍ عن التصوّر اللاهوتي، انطلاقًا من الإنسان المتفاعل مع الإنسان والزمان والتراب. ولكن ما كان لهذه الصيحات أن تلقى آذانًا صاغية لولا

ملاحظات حول الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ

جهود الباحثين الذين نذروا أنفسهم للعلم ومحاربة الجمود، فقدّموا عشرات الأدلة المادّية على زيف التفسير اللاهوتي للتاريخ، بل فساد أخلاق المؤسسة الدينية من القمة إلى القاعدة، إضافةً إلى كشف كذب رجال الدين وتزويرهم الحقائق(٦).

لقد استغل رجال الفكر في الغرب فضائح المؤسسة الدينية، التي أخذت تزكم أنوف الأوربيين في التمهيد للثورة على الكنيسة من خلال تقديم مزيدٍ من الأدلة على فساد رجال الدين واحتيالهم، ففجر لورنزوفلا (Leronzo Volla))(٨٠٩ – ٨٦٢هـ = ١٤٠٦ – ١٤٥٧م) قنبلته عن منحة قسطنطين، التي تسلّح بها بابوات روما في الجمع بين السلطتين (الروحيّة والسياسيّة)، فكانت الشعرة التي قصمت ظهر رجال الكنيسة؛ إذ بيّن هذا الباحث أن بابوات روما زيّفوا هذه الوثيقة، فأحدث ذلك دويًّا في العقل الأوربي الذي كان ينظر لتلك الوثيقة طوال خمسة قرون على أنها حقيقة مُسَلَّمٌ بها لا تقبل الجدل والنقاش(٧).

ثم جاء مارتن لوثر (Martin Luther) (٨٨٨ – ٩٥٣هـ = ١٤٨٣ – ١٥٤٦م) الذي يمثل فكره أكبر حركة انقلابية في الفكر المسيحي؛ إذ قامت على أفكاره البروتستانتيّة(٨)، التي آمنت بروح النقد، ودعت إلى إعمال العقل في كل القضايا الدينية.

لقد دعا لوثر إلى إعادة صياغة التاريخ، بل كل الفكر الغربي من جديد انطلاقًا من إعمال العقل في كل قضاياه، فكان لآرائه تلك أعمق الأثر في عقليّة المثقفين الذين كانوا يتابعون رسائله الموجّهة إلى نقد صكوك الغفران(٩)، التي كان من خلالها يبثّ أفكاره في نقد رجال اللاهوت، فقلّ بالفعل الإقبال على شراء تلك الصكوك(١٠).

وتوالت الدراسات التي تدعو إلى إعادة صياغة الفكر الغربي بمعزلٍ عن الدين ورجال اللاهوت، فظهر المصلح الهولندي أرزم (٨٧٤ – ٩٤٣هـ = ١٤٦٩ – ١٥٣٦م)، وزونجلي (٨٨٩ – ٩٣٨هـ = ١٤٨٤ – ١٥٣١م) في سويسرا، وكالفن (٩١٥ – ٩٧٢هـ = ١٥٠٩ – ١٥٦٤م) في فرنسا، وكلهم دعوا إلى ما دعا إليه لوثر، مؤكدين أنه لا أساس للسلطة الروحية التي يطلق عليها اسم الكنيسة(١١).

وتُوِّجت حركة النقد تلك بظهور كتاب (الأمير) لميكافيللي (٩٢٢هـ = ١٥١٦م) الذي دعا فيه إلى إلغاء دور الله في التاريخ؛ لأن التاريخ في تصوّره يمضي بطريقةٍ ميكانيكية فيزيائية(١٢).

وما إن جاء القرن الثامن عشر الميلادي حتى تحوّل النقد لرجال الدين إلى ثورة على كلّ ما يمتّ لهم وللدين بصلة، فصرّح المفكر الإيطالي جيوفاني باتستافيكو (١٠٧٩ – ١١٥٧هـ = ١٦٦٨ – ١٧٤٤م)، دون تحفّظ، بأن الدين لا يتعدّى ميثولوجيا ملفقة وهمية، تستجيب لتحديات معيّنة، بل إنّ ڤولتير (١١٠٦ – ١١٩٢هـ = ١٦٩٤ – ١٧٧٨م)، في كتابه (مقبرة التعصّب)، عدّ الإنسان الذي يعتنق دينه دون إعمال العقل والفكر فيه بمرتبة البهائم، فقال: «إنّ من يعتنق دينه من غير تفكير – شأن السواد الأعظم من الناس – كالثور الذي يستسلم للنّير، ويحمله راضيًا»(١٣).

وأدّت هذه الفِكَر دورها في تحريك الشارع الأوربي، الذي خرج بثورته الشهيرة (الثورة الفرنسية) عام ١٢٠٤هـ = ١٧٨٩م، التي أعلنت شعار الحرية والإخاء والمساواة في ظلّ العلم والعقل، بعيدًا عن سلطان الدين(١٤)، ثم زاد الأمر خطورةً بظهور الفلاسفة المادّيين، أمثال هيجل (١١٨٤ – ١٢٤٧هـ = ١٧٧٠ – ١٨٣١م)، وكارل ماركس (١٢٣٤ – ١٣٠١هـ = ١٨١٨ – ١٨٨٣م)، وأنجلز (١٢٣٦ – ١٣١٣هـ = ١٨٢٠ – ١٨٩٥م)، وغيرهم من الذين قدّسوا العقل والعلم على حساب الدين، الذي عدّوه نسيجًا من الإثباتات الباطلة القائمة على العته التي قضى العلم ببطلانها، والعلم وحده هو الذي يقودنا إلى الحقيقة(١٥).

ولم ينته القرن التاسع عشر حتى بدأ التاريخ الغربي يقدّم صورة جديدة تتركز حول الإنسان الفاعل الموجّه من العقل والعلم.

ومنذ مطلع القرن العشرين أخذت الموضوعية في مناهج البحث الغربيّة تعني في إحدى صورها مناقشة القضايا التاريخية وغيرها بمعزلٍ عن التصوّر الديني، بل إن هذا القرن شهد مزيدًا من الدراسات الجريئة التي تثبت أنّ الكتاب المقدّس لا يثبت أمام النقد العلميّ؛ فقد أعلن مئتان من كبار أساتذة الجامعات الأمريكية في مؤتمر عُقد في كاليفورنيا خلاصة أبحاثهم التي استمرت ست سنواتٍ حول الإنجيل: أنّ ٢٠٪ فقط من الأقوال المنسوبة للسيّد المسيح يمكن الوثوق بها، وما خلاها لا أصل له. وأيّد هذه النتيجة لفيفٌ من علماء اللاهوت الإنجليز من خلال كتابٍ صدر وتُرجم إلى اللغة العربية بعنوان (المسيح ليس إلهًا)[١٦]، ثم تلا ذلك كتاب الفيلسوف الفرنسي موريس بوكاي (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)، الذي انتهى إلى الجزم بعدم أصالة نصوص الكتب المقدسة، وتعارضها مع العلم الحديث، مع إقراره في الوقت نفسه بأنّ النصوص القرآنية لا تتعارض ولا تتناقض مع العقل والعلم[١٧].

فإذا كان هذا واقع الكتاب المقدس، فلا جرم أن يقع أكثر منه في التاريخ البشري، الذي سيطر على كتابته رجالُ اللاهوت ردحًا من الزمن، هذه النتيجة التي وصل إليها علماء الغرب جعلتهم أكثر اقتناعًا بضرورة إعادة كتابة التاريخ وفق منهجية تقدّس العقل، وترفض ما يعارضه، أو بعبارةٍ أخرى كتابة التاريخ بمعزلٍ عن فعاليّة الله. فالصراع قد حُسم بانتصار العقل والعلم على الله على حدّ زعمهم[١٨].

اتجاهات كتابة التاريخ في الغرب في القرن العشرين[١٩]

بعد أن حسم مفكرو الغرب موقفهم من الدين أخذوا يطالبون بصياغة التاريخ الغربي على ضوء الأدلة الماديّة، وأخذ يتردد في أوساط المشتغلين بالدراسات التاريخية أنّ التاريخ يُعنى بدراسة الماضي على ضوء ما هو موجود من مخلّفات ماديّة بمفهومها الواسع: لذا نشط علم الآثار، وتطوّر البحث في المخطوطات، فأنشئت دور الوثائق والمحفوظات، واستُغلت المعارف الحديثة لخدمة الدراسات التاريخية، مما أحدث بالفعل ثورة حقيقيّة في حقل الدراسات التاريخية.

ولكن هذه الانطلاقة لم تستمر في زخمها العلميّ المجرّد من الأهواء، بل اتخذت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ في الغرب شكلاً آخر، الهدف منه خدمة فِكَرٍ ومذاهب معيّنة، جرّت الويل والدمار على البشرية، وأثّرت بشكلٍ مباشر في الوطن العربي والعالم الإسلامي في المناحي المختلفة، ومن بينها النظرة للتاريخ.

إنّ المتتبّع بشكلٍ عامّ لتطور كتابة التاريخ في القرن العشرين في الغرب يجد أنها ترتكز على ثلاث أثافي: الدارونية، والعنصرية، والشيوعية.

أ - الدارونيــّة[٢٠]:

لقد انطلقت المدرسة الغربية في الصياغة الجديدة بشكلٍ عامّ من الدارونيّة، التي تقرّ بحيوانية الإنسان، فمعظمُ الذين كتبوا في تاريخ البشرية من الغربيين ينظرون للبشر، الذين يؤدّون دورًا تاريخيًا خلاّقًا على هذا الكوكب، على أنهم من نسل قرد[٢١] بل إن أودلف أرمان جعل الحيوان المثل الأعلى الذي نُسج على منواله الإنسان[٢٢].

إنّ هذا التصوّر المرتكز على الدارونيّة كان له نتائج في غاية الخطورة على نظرة المؤرخ الغربي للتاريخ وتقييمه لمسيرة البشرية، ونظرته للتاريخ المعاصر؛ فقد انعكست أفكار دارون سلبًا على قوانين الدول الغربية وتشريعاتها، التي ركّزت على متعة الجسد دون إعطاء الروح أيّ قيمة، ممّا أدّى إلى

التصدّع والتفكّك للبنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية، وهذا ينذر بكارثة سوف تحلّ بها(٢٢).

ب - العنصريّة :

أما الركيزة الثانية، التي ارتكزت عليها دعوة إعادة كتابة التاريخ في القرن العشرين، فهي النظرة العنصريّة، تلك النظريّة التي تضرب في جذورها في أعماق التاريخ؛ إذ تعدّ من أقدم الدعوات؛ إذ ارتبطت بوجود هذا الإنسان، وبالتحديد عندما أمر الخالق سبحانه وتعالى إبليس بالسجود لآدم، فاحتج إبليس على ذلك، ورفض السجود؛ لأنه أفضل من آدم؛ لأنه خلق من نار وآدم خلق من تراب، وفي اعتقاده أن النار أفضل من التراب، فكانت هذه أول صرخة عنصريّة في التاريخ الذي وصل إلينا عبر القرآن ﴿**ولقد خلقنكم ثمّ صوّرنكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس لم يكن من الساجدين، قال ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك، قال أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين**﴾(٢٤).

ومنذ ذلك التاريخ أصبح الشعور العنصري هو الذي يذكي الصراع ويؤجّجه بين البشر، مما جَرَّ الويلات على البشرية عبر تاريخها الطويل؛ إذ كلما نما الشعور الذي يدعو إلى سيادة جنسٍ آخر تفجّر الصراع، وتخلخلت البُنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وزاد الظلم الذي يعدّ من أبرز عوامل سقوط الحضارات أيًّا كان دينها ومعتقدها(٢٥). بل إنّ الدعوات العنصريّة، كما يحدثنا التاريخ، كانت عائقًا في وجه انتشار بعض الحضارات خارج حدودها الإقليميّة، فهاهم الصينيّون يبنون سورهم العظيم في حدود (٣٠٠ ق.م) حتى لا تدنّس أرضهم أقدام الغرباء؛ لاعتقادهم بأنهم أفضل شعوب الأرض، كذلك شلّ الشعور العنصريّ الحضارة الهندية، ومنعها من الانتشار خارج حدودها: فقد كان الهنود يؤمنون بالتفاضل بين الناس تفاضلاً عنصريًّا طبقيًّا، حتى إنهم كانوا يسمّون من ليس منهم (أبليج): أي الأنجاس(٢٦)، وكذلك كان الرومان والفرس يعتقدون بأنهم أفضل شعوب الأرض، وأن تشريعاتهم وقوانينهم المرتكزة على التمايز الطبقي والعنصري من أفضل القوانين والتشريعات(٢٧).

إنّ النظرة العنصريّة التي نبتت في رحم التاريخ منذ أول يومٍ لبدايته بقيت توجه كتابات العديد من المؤرخين حتى يومنا هذا، على الرغم من صدور ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على المساواة بين جميع البشر في الحقوق والكرامة، وعلى الرغم من كلّ هذا إلاّ أنّ المجتمع الغربيّ لم يتقبّل ذلك بسهولة، وبقي التمييز العنصري ظاهرة واضحة في الفكر الغربي، ولعلّ تجربة البيض في جنوب إفريقيّة لا تزال ماثلةً للعيان حتى قُبيل سُنيّات قليلة. والتمييز العنصريّ ضد السود في الغرب بشكل عام حتى زمنٍ قريب لا يخفى على المطلع، علمًا بأن أشهر مؤرخي الغرب، توينبي، لم يصل إلى حقيقة أن الناس سواسية إلاّ بعد أبحاثٍ مضنية، علمًا بأن الإسلام صرح بذلك قبل أربعة عشر قرنًا؛ إذ نصّ القرآن الكريم على ذلك بعباراتٍ واضحة لا تقبل اللبس أو الغموض، حين قال: ﴿**يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائلَ لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليمٌ خبير**﴾(٢٨)، كما أعلنها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه عالية مدوّية عندما اعتدى ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه على أحد المصريين: (متى استعبدتم الناسَ وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا)(٢٩).

ويعدّ اليهود من أنشط العناصر في القرن العشرين الداعية لإعادة كتابة التاريخ من منظورٍ دينيّ عنصريّ؛ لإثبات أنهم بؤرة تاريخ البشرية ومحوره، وأنهم أفضل شعوب الأرض، وسواهم – حسب تعبير الشاعر البريطاني كبلينج – سلالات

دنيا لا شريعة لها[٣٠]، وأنّ شعوب الأرض يجب أن تكون مسخّرة لخدمة اليهود؛ فقد جاء في التلمود: «إن شعوب الأرض هم الحمير الذين خلقهم الله ليركبهم شعبه المختار»[٣١] وفي نصٍّ آخر: «وخلق الله الأجنبي على هيئة الإنسان؛ ليكون لائقًا لخدمة اليهود الذين خلقت الدنيا لأجلهم»[٣٢].

لقد نجح اليهود في تأسيس كراسي للدراسات العبرية في العديد من الجامعات الغربية، ونبغ منهم عددٌ كبير من المؤرخين، الذين تمكّنوا من ترويج مقولاتهم في التفوّق النوعيّ على كل الأمم، فأخذت الجامعات الغربية تتسابق في إرسال البعثات الأثرية إلى المشرق العربي، لتعرف تاريخ اليهود من جانب، ومن أجل فهم الإشارات الواردة في الكتاب المقدّس والمتعلقة بتاريخ اليهود من جانبٍ آخر، بل إنّ اليهود سيطروا في الغرب على دراسات التاريخ القديم، وتمكنوا من تحقيق نجاحاتٍ لا يمكن الاستهانة بها من إقناع الكثير من الغربيين بنظريتهم التي تنصّ على تفوقهم وتميّزهم على الآخرين، وأن تاريخهم من أثرى التواريخ.

ويعدّ أعظم نصرٍ حقّقه اليهود تجاه إعادة كتابة التاريخ الغربي هو إقناعهم للفاتيكان بإلغاء فتواه التي تتهم اليهود بقتل المسيح عليه السلام، فأعلن يوحنا بولص الثاني بابا الكنيسة الكاثوليكية عام (١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م) براءة اليهود من دم المسيح[٣٣]، عندها تبارت الأسقفيات الغربية في الترحيب بهذه الفتوى، فأصدرت اللجنة الأسقفية الكاثوليكية الفرنسية في عام (١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م) فتوى جاء فيها: «إن الوجود الإسرائيلي يفرض على الضمير المسيحي أسئلة خاصّة بخلود هذا الشعب على مرّ الزمن واستمرار مدنيّته... لذا يجب على المسيحيين أن ينظروا إلى اليهودية كحقيقة دينيّة... وأنها خطيئة لاهوتية تاريخية التي أدانت اليهود بمسؤولية صلب المسيح... وأنّ الضمير العالمي لا يستطيع أن يرفض حقّ هذا الشعب المضطهد في تاريخه الطويل لتحقيق وجوده السياسي بين شعوب العالم»[٣٤]. إضافةً إلى ما يحدث هذه الأيام من نصرٍ لم يسبق له مثيل لليهود عندما تمكنوا بعد مؤتمر مدريد من إقناع العالم بأن العديد من القرارات التي صدرت ضد الكيان الصهيوني، منذ اغتصابه أرض فلسطين، قرارات جائرة يجب إلغاؤها[٣٥]؛ أي بعبارة أخرى إعادة كتابة تاريخ اليهود من جديد مع اعتذار العالم لهم. وتبع ذلك اعتراف العالم، بما فيه دول العالم الإسلامي، بحق اليهود التاريخي في فلسطين، مع ضرورة التعامل مع الدولة العبرية كجزءٍ من نظام (شرق أوسطي) جديد.

وهكذا تمكّن اليهود من فرض تاريخهم واحترامهم رهبة ورغبة على العالم، وفرض نظريتهم التاريخية على الغرب، بل على العالم الذي أخذ يتعامل معها بكل رحابة صدر، على الرغم من إدراكه لخطورة ما تحتويه من مفاهيم، لها آثارٌ خطرة على السلم العالمي.

وعلى منوال اليهودية نسجت النازيّة[٣٦] على يد أدولف هتلر (١٣٠٧ - ١٣٦٥هـ = ١٨٨٩ - ١٩٤٥م)[٣٧] التي انطلقت من نظرية تفوّق الجنس الآري على كل الأجناس مع ضرورة صياغة تاريخ البشرية وفق هذا المنظور العنصريّ، الذي يجعل الجنس الآريّ يتربع على قمة الأجناس البشرية، مما كان سببًا في إشعال نار الثورات والفتن، التي أدّت في نهاية المطاف إلى إشعال نيران الحرب العالمية الثانية (١/٩/ ١٩٣٩ - ٢/٩/ ١٩٤٥م)، التي جرّت الويلات على البشرية؛ إذ راح ضحيتها نحو ٤٩ مليونًا من البشر[٣٨].

وما ينطبق على النازية ينطبق على الحركة الفاشيّة في إيطاليا بزعامة موسوليني (Mussogini) (١٣٠١ - ١٣٦٥هـ = ١٨٨٣ - ١٩٤٥) الذي أسّس الحزب الفاشيّ عام (١٣٣٨هـ = ١٩١٩م)، وتحالف مع هتلر منطلقًا من المبادئ والأفكار العنصرية نفسها[٣٩].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا نجحت الدعوة اليهودية، وأخفقت النازية والفاشية؟ إن نجاح الدعوة اليهودية يعود إلى ارتكازها في دعواها على نصوص دينية يؤمن بها اليهودي والنصراني على حدٍّ سواء، فالتوراة كتاب لليهود والنصارى؛ إضافةً إلى أن هذه الدعوة تحمل في طياتها الدعوة إلى أفضليّة دين، لا أفضليّة جنس، بينما كلٌّ من الدعوة النازية والدعوة الفاشية ليس لهما سندٌ شرعيٌّ دينيٌّ، إضافةً إلى أمورٍ أخرى لا يتسع المجال لبسطها.

ج - الشيوعية :

يعدّ عام (١٣٣٦هـ = ١٩١٧م) تاريخًا محوريًّا في مسيرة الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ؛ إذ في هذا التاريخ تسنّم الشيوعيون، بقيادة لينين (Lenine) (١٢٨٧ - ١٣٤٣هـ = ١٨٧٠ - ١٩٢٤م)(٤٠)، السلطة في الاتحاد السوفيتي، حيث بدأ الشيوعيون يدعون إلى إعادة كتابة التاريخ بما يخدم فكرهم، الذي يدعو إلى محاربة الدين بصفته أفيون الشعوب، وقد بدأ لينين دعوته إلى إعادة كتابة التاريخ من خلال رسائله المعنونة بـ (حل المشكلة اليهودية) ما نصّه: طالما كان هناك دين ومتديّنون سيظل الناس يشيرون إلى اليهود على أنهم يهود، ويظل يقع تمييزٌ مجحف عليهم، والحلّ الوحيد للمشكلة اليهودية إلغاء الدين كله، وعدم التمييز بين البشر على أساس الدين، وعندئذٍ تستطيع الأقليّة اليهودية أن تعيش بسلام دون أن يقع عليها تمييزٌ مجحف(٤١).

لقد اتخذ الشيوعيون من التفسير الماديّ للتاريخ، الذي أرسى قواعده كارل ماركس (١٢٣٤ - ١٣٠١هـ = ١٨١٨ - ١٨٨٣م)، قاعدة للانطلاق؛ لإعادة كتابة التاريخ، فقد كان ماركس قد سخر من قول هيجل (Hejel) (١١٨٤ - ١٢٤٧هـ = ١٧٧٠ - ١٨٣١م): «عندي ينتهي التاريخ»، فقال ماركس: «إن التاريخ الحقيقي للبشر لم يبدأ بعد لكي يقال إنه انتهى»، فبداية التاريخ عند ماركس: عندما تنتقل القوة الموجهة للتاريخ من البرجوازية إلى العمال الذين يصنعون التاريخ بأيديهم(٤٢).

لقد قام الشيوعيون بأوسع عمليّة مسح لأدمغة شعوبهم من خلال الدعوة لإعادة كتابة التاريخ طوال سبعين سنة من العمل المتواصل؛ لإعادة صياغة تاريخ شعوب الاتحاد السوفيتي، وفي المقابل مسح جميع التواريخ السابقة للثورة البلشفية ومسخها، التي كانت تنعت بأنها تواريخ للرجعيّة والتخلّف.

لقد طبع الشيوعيون التاريخ بطابعهم، وأخذوا يستغلونه لتأكيد الانتصار المحتوم للشيوعية، وتركيز السلطة في الوقت نفسه بأيدي زعماء الحزب الشيوعي، حتى غدا التاريخ السوفيتي عبر الدعوة لإعادة التاريخ مختزلاً إلى مديحٍ لزعماء الحزب الشيوعي.

لقد استغل الشيوعيون التاريخ أبشع استغلال؛ لتحقيق أهدافهم، وتسويغ تصرفاتهم، ورسم مستقبل فكرهم، فكثيرًا ما ردّد ستالين (Stalin) (١٢٩٧ - ١٣٧٣هـ = ١٨٧٩ - ١٩٥٣م): أنّ من يسيطر على الماضي يسيطر على المستقبل.

إنّ الدعوة الشيوعية لإعادة كتابة التاريخ من خلال محاربة الفطرة الإنسانية، ومحاربة كل ما يمتّ للدين بصلة، كانت تحمل بذور فنائها منذ لحظة انطلاقها، فلم تعمّر سوى سبعين عامًا، كانت من أقسى الأعوام دمويّةً في تاريخ الإنسانية، وستبقى تذكرها الأجيال في الاتحاد السوفيتي والعالم بكل مرارة.

لقد حصلت أزمة في المجتمع التاريخي بعد تفكّك الاتحاد السوفيتي وسقوط الشيوعية، وبشكلٍ خاصّ في الدول المستقلة عن الاتحاد السوفيتي، فقد اجتمع مدرسو التاريخ من أرجاء الاتحاد الروسي المختلفة في موسكو؛ لمناقشة مستقبل المهنة برئاسة كومانف، الذي أوضح أنّ الهدف من المؤتمر محاولة الوصول إلى إجابة شافية عن السؤال الآتي: ماذا سندرس

بالتحديد في مقرر التاريخ على ضوء المتغيّرات المتسارعة؟ فهل خرج المؤتمرون بإجابة مقنعة على سؤال كومانف؟

لقد عمّت الفوضى، وأخذت كل دولة من الدول المستقلة تدعو إلى كتابة التاريخ بطريقةٍ مغايرة عمّا كتب أيام ازدهار الشيوعية، فاختلطت الحقائق، وانقلبت المسلّمات، وتغيّرت الموازين، فغدا جنكيز خان (٥٦٣ – ٦٢٥هـ = ١١٦٧ – ١٢٢٧)[٤٣]، الذي كان يصوّر قبل انهيار الشيوعية بالقائد الهمجي المستهتر بأرواح البشر، والذي يرتبط اسمه بالخراب والدمار، والذي تحمل سيرته دومًا عنوان (راكب الموت)، غدا من كبار قادة الإصلاح الفضلاء؛ فقد ظهرت هذه الأيام سيرة جديدة عن جنكيز خان في أولان باتور (Olan-Bator) عاصمة منغوليا، تحوّل جميع جرائمه ووحشيته إلى محاسن، فهو رجلٌ يقاتل من أجل نصرة العدالة، وهو صاحب القلب النابض بالرحمة على اليتامى وكبار السن، وهو فوق هذا وذاك من أنصار الاقتصاد الحر، وحملت السيرة الجديدة اسم (راكب الحياة)، والمؤلف هو عينه مؤلف (راكب الموت)[٤٤].

الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ في العالم العربي

من منطلق القول الشهير للعلاّمة العبقريّ ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ = ١٤٠٥م): إنّ المغلوب مولعٌ بتقليد الغالب[٤٥] أثّرت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ في الغرب العلماني في المثقفين والمفكرين في العالم العربي، مع ملاحظة أن بعض الدول العربية التي آمنت بالفكر الاشتراكي كانت أكثر تأثّرًا بالفكر الاشتراكي فيما يتعلّق بنظرتهم للتاريخ، فلا غرابة إذا رأينا أن الدعوة لإعادة كتابة التاريخ في تلك الدول تنطلق من المنطلقات نفسها التي انطلقت منها الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ في الغرب العلماني أو الشرق الاشتراكي. فكما بدأت الفكرة في الغرب من محاربة الدين ورجال اللاهوت، كذلك بدأت الخطوة الأولى في العالم العربي بمحاربة الدين عن طريق التشكيك بالقرآن الكريم، والادّعاء بأنه لا يثبت أمام النقد العلميّ، فها هو طه حسين (١٣٠٧ – ١٣٩٣هـ = ١٨٨٩ – ١٩٧٣م) يشكّك في وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، فيقول: «التوراة والقرآن يحدثاننا عن إبراهيم وإسماعيل، ولكن لا يعني ذلك أنهما شخصيتان حقيقيتان»[٤٦]. ثم جاء كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ليطعن في النظام الإسلاميّ في الصميم، بل إنّ سلامة موسى (١٣٠٥ – ١٣٧٨هـ = ١٨٨٧ – ١٩٥٨) طالب بإغلاق الأزهر الشريف: لأنه حسب رأيه لا يقدِّم سوى الوجبات العفنة، التي مضى عليها ثلاثة عشر قرنًا[٤٧]، كما جاء في كتابه (اليوم والغد) من أن الرابطة الشرقية سخافة، والرابطة الدينية وقاحة، والرابطة الحقيقية هي رابطتنا بأوربا[٤٨].

أمّا شبلي شميل (١٢٧٠ – ١٣٣٦هـ = ١٨٥٣ – ١٩١٧م) فكان قد طالب قبل سلامة موسى بإلغاء الجامعة المصرية الناشئة (جامعة فؤاد الأول/ جامعة القاهرة) سنة (١٣٢٦هـ = ١٩٠٨م) وإلقائها في البحر؛ لأنها تدرس موضوعاتٍ تنتمي للتراث العتيق والتخلّف السحيق[٤٩].

إذًا البداية واحدة، وستكون النتيجة بالصيرورة التاريخية واحدة. لقد انطلقت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ في العالم العربي في ظلِّ نفسيّةٍ كسيرة مهزومة، تشعر بالتبعيّة والدونيّة والكراهية للواقع وللغرب المستعمر معًا، ولكن ما لبث أن تحوّل شعور الكراهية للغرب إلى حبِّ التضحية لمعذبها، لهذا لا يكون مستغربًا في وقتٍ من الأوقات أن تبدأ دراسة تاريخ الجزائر على سبيل المثال مع بداية عام (١٢٤٦هـ = ١٨٣٠م)؛ أي مع بداية الاحتلال الفرنسي لهذا القطر العربي، فالجزائر تاريخها ووجودها، وربما اكتشافها، مرتبطٌ بالاستعمار الفرنسي، الذي بذل المستحيلات لتطوير البلاد وتنميتها وتخليصها

من الجهل والتخلّف المرتبط بالإسلام والمسلمين[٥٠] حسب زعمهم.

لقد كانت الانطلاقة للدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ في العالم العربي من مصر، وبالتحديد منذ عام (١٣٧٢هـ = ١٩٥٢م) حيث كانت معظم الدول العربية، إمّا حديثة عهد باستقلال، أو ما زالت تترنّح تحت نير الاحتلال، فظهر جمال عبد الناصر (١٣٣٧ - ١٣٩٠هـ = ١٩١٨ - ١٩٧٠م) بطلاً قومياً يدعو إلى التحرّر والحرية، ويبشّر بفجرٍ جديد للأمة العربية. لقد تبنّى هذا الزعيم الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي من منطلقاتٍ قومية اشتراكية، على نسق الشيوعيين عند بداية انطلاقة ثورتهم عام (١٣٣٦هـ = ١٩١٧م)، فكما كان هدف الشيوعيين من إعادة كتابة التاريخ الترويج لفكرهم الجديد بحتمية انتصار الاشتراكية، كان من أهداف الدعوة العربية لإعادة كتابة التاريخ العربي التبشير بحتمية انتصار الأمة العربية، وفي الوقت نفسه استغل عبد الناصر هذه الدعوة لتركيز أركان حكمه من خلال تشويه تاريخ نظام الحكم السابق، وإبراز محاسن الثورة الجديدة. ومن مصر انتشرت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ في العالم العربي، فأخذت كلّ دولة تلوي ذراع التاريخ باسم هذه الدعوة؛ لخدمة مصالحها الخاصة، فرصدت الأموال وعقدت المؤتمرات من أجل النظر في إعادة كتابة التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي، ولكن ضمن مقاس كلّ دولة ومصلحتها، وبما أن تلك الدول متناحرة إيديولوجياً، ومتباغضة سياسياً كانت هذه المؤتمرات في الغالب الأعمّ تخفق في تحقيق رؤية مشتركة للتاريخ العربي والإسلامي.

لقد خرجت لنا من ضئضىء الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ في العالم العربي صورة مشوّهة للتاريخ، إطارها الواضح تمجيد تاريخ الأوطان، فأُعليَ من شأن الفرعونيّة في مصر وعدّت رائدة التوحيد في تاريخ البشرية، إذ عدّ أخناتون أحد فراعنة مصر في القرن الرابع عشر قبل الميلاد أوّل موحّدٍ في التاريخ[٥١]، كما أُعليَ من شأن الفينيقيّة في الشام، والبابليّة في العراق، والأمازيغيّة في المغرب..إلخ. فإذا قُدّم التاريخ الإسلاميّ قُدّم باهتاً دموياً وحشياً، بل إنّ تلك الدراسات كانت توحي بأن تاريخ الأوطان أسمى وأرفع شأناً من الدين، وأن الإسلام استنفذ أغراضه وطاقاته، ولم يعد يصلح لأداء دورٍ جديد للمسلمين أنفسهم، إضافةً إلى الأمم الصناعية المتقدمة التي تجاوزت منذ زمنٍ الدين.

إنّ عرض التاريخ الإسلاميّ غالباً ما يتم عبر تسليط الضوء على الجانب الأسوأ من هذا التاريخ، وهو تاريخ الثورات والفتن، والتاريخ السياسي بشكل عامّ. وكما هو معلومٌ يقدّم التاريخ السياسي صورةً جزئيةً للتاريخ الإسلامي، الذي يشمل تجربة الأمة الإسلامية في الحقول المختلفة؛ الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والحضارية، ومن ثمّ يحرم المتلقي من رسم صورةٍ واضحة لهذا التاريخ مما يؤدّي إلى إساءة الظن بالدين الذي يمثله هذا التاريخ، ومن ثمّ الربط ما بين تخلّف المسلمين وتمسكهم بالإسلام.

وفي المقابل إذا قدّم التاريخ الغربي المتحرّر من الدين قدم وردياً إنسانياً عقلانياً.. فالشيء الطبيعي أن الناشىء المسلم سوف تتوجه استجاباته للتاريخ الغربي الذي يجد فيه الراحة والثراء والعدالة والسماحة.

وهكذا أخذت الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ في العالم العربي تكرّس لخدمة أهداف خاصّة، هي في مجملها تقليدٌ لما جرى في الغرب العلماني والشرق الاشتراكي. ولنا أن نتصوّر قوة التيار الاشتراكي الدّاعي إلى إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي من خلال تأمّل المكتبة العربية قبيل انحلال الاتحاد السوفيتي، لنجد عشرات الكتب التي تروّج للفكر الاشتراكي من خلال التاريخ والفكر الإسلامي، حتى

لم ينجُ من ذلك دعاة الإسلام، الذين أخذوا يكتبون عن اشتراكية الإسلام، مجاراةً للتيّار الجارف الداعي لذلك(٥٢).

لقد أخذت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ منحى خطرًا عندما تبنّت بعض الجامعات العربية في المنظومة الاشتراكية فكرة تقديم الاشتراكية من خلال التاريخ الإسلامي، فخرجت دراسات عديدة توضّح أنّ الاشتراكية خرجت من رحم الإسلام، فأبو ذرّ الغفاري رضي الله عنه من أوائل روّاد الاشتراكية في الإسلام، وثورات كلّ من بابك الخرمي، والزنج، والقرامطة، وحركات كلّ من العيارين، والزعر، والشطار كلها تمثّل ثورات اشتراكية رائدة ضد البرجوازية الظالمة.

وإزاء هذا التخريب والفوضى التي أحدثها دعاة إعادة كتابة التاريخ في الدراسات التاريخية، والتي أخذت تتلوّن بلون السياسات والإيديولوجيات المتقلبة، والتي في جملتها لا تخضع لمنهجٍ معيّن، استفز هذا الواقع مشاعر النخبة المثقفة من أبناء المسلمين، وبخاصة مشاعرهم بعد صدور العديد من الدراسات التاريخية المتلونة بألوان الإلحاد المتعددة، والتي تتصادم مع التصوّر الإسلامي، الذي يرتكز على التوحيد، فجاءت ردة الفعل، فأطلق بعض الكتّاب الإسلاميين الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق منظورٍ ومنهجٍ يتّفق مع التصوّر الإسلامي الشامل للإنسان والكون، والمناقض في كثيرٍ من جوانبه للتصوّرات المطروحة والمتداولة.

لقد انطلق هؤلاء الكتّاب(٥٣) في دعوتهم لإعادة النظر في التراث التاريخي من مسوّغات لها وزنها وقيمتها، ويمكن إجمالها بالآتي:

– إن صفحات عديدة من التاريخ الإسلامي كتبت من قبل الخصوم، فالتاريخ الأموي على سبيل المثال كتب من قبل خصومهم العباسيّين، وتاريخ العباسيين كتب جزءٌ كبيرٌ منه بأقلام خصومهم العلويين.. وهكذا إضافةً إلى تدخّل الميول السياسية والأهواء المذهبية والإقليمية والعنصرية للرواة والإخباريين.

– غلبة الناحية القصصية، وغياب منهج النقد والتحليل، وترديد الإسرائيليات دون إعمال الفكر فيها، كلّ هذا يقتضي مزيدًا من التمحيص للروايات التاريخية للوصول إلى نتائج تفيدنا في واقعنا المعاصر.

وإلى جانب ذلك تحتاج المصادر الإسلامية إلى صبرٍ ووقتٍ للتعامل معها، وقارىء اليوم، بل جيل الباحثين المحدثين في ظلّ الثورة المعلوماتية الهائلة بحاجة إلى خلاصاتٍ سريعة، فالمصادر الأوليّة تصلح للباحث المتخصّص المتعمّق، ولا تصلح للباحث الركّاض المتعجّل، وفي المقابل الدراسات الاستشراقية على النقيض من ذلك؛ فهي ذات تبويب جيّد، ومقدّمة بأسلوبٍ جذّاب، سواء من حيث الطباعة أو الأسلوب والعرض، إضافةً إلى تقديمها لخلاصاتٍ محدّدة، لا تجعل القارىء يغرق في بحر الروايات المتناقضة أحيانًا، والبعيدة عن منطق العقل والواقع أحيانًا أخرى.

– غياب الهدف أو انعدام الرؤية للكثير من المؤلفات التاريخيّة القديمة والحديثة.

– طغيان النزعة التجميعية على حساب النوع(٥٤)، إلى جانب فقدان الأسلوب التركيبي، الذي يعرف كيف يجمع الوقائع التاريخية ذات النسق الواحد(٥٥).

لقد أراد دعاة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي تقديمه وفق منهجيّة جديدة، وفي قالبٍ جذّاب على نسق الدراسات الاستشراقيّة؛ لجذب القارىء المسلم إليها، وإعادة تشكيل فكره وفق التصوّر الذي أرادوه والمرتكز على توجيهات الكتاب والسنّة.

لقد كانت الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي من قبل الكتّاب الإسلاميين ردُّ فعلٍ لدعوة إعادة كتابة التاريخ التي أطلقها القوميّون والعلمانيّون، فوقعوا

ملاحظات حول الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ

في المحظور؛ لأن هؤلاء الكتّاب يقدحون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في الظرف الزمني الذي كتب في ظلّه التاريخ بأنه ظرفٌ ليس جيدًا، فإمكان القدح قائم ضدهم أيضًا؛ لأنهم أسرى نموذج مثالي، يريدون تثبيته في التاريخ، فيضخّمون المحاسن، ويقلّلون من شأن المساوىء، وينتحلون الأعذار، ويسكتون عن نقاط الضعف في مسيرتنا التاريخية؛ أي إنها دعوةٌ تهدف في نهاية المطاف إلى وضع التاريخ الإسلاميّ في قالبٍ واحد، لا يجوز لأحد التنكّر لمعطياته، أو أن يقفز إلى التعامل بشكلٍ مباشر مع المصادر الأوليّة الرئيسة، ويخرج منها بحقائق مخالفة للقالب التاريخي المعاد كتابته(٥٦).

علمًا بأن الكثير من الأحزاب الإسلامية بل كلها أخذت تقدّم التاريخ وفق تصوّرها، ووفق ما يخدم تطلعاتها وأهدافها القريبة والبعيدة، فالتنظيمات الشيعيّة على سبيل المثال، تقدّم التاريخ وفق تصوّرها المتمحور حول آل البيت، أو وفق الخط الثوري الذي يمثله في وجهة نظرهم الحسين بن علي رضي الله عنه. أما الأحزاب السنيّة فكلٌّ منها يصبغ التاريخ باللون الذي يناسبه، فإن كان الحزب يؤمن بالثورة واستخدام العنف طريقًا للتغيير قدّم التاريخ بعد حشد عشرات الشواهد وفق هذا اللون، وإن كان ذلك الحزب يؤمن بالدعوة الفردية أو الجماعية قدم التاريخ وفق ذلك التصور أيضًا، وهكذا إن كان المتصديّ للكتابة صوفيًّا أو سلفيًّا أو تبليغيًّا أو تحريريًّا.. إلخ. وكلّ ذلك ضمن دعوة إعادة كتابة التاريخ، وكلُّ ذلك على حساب الموضوعية والتجرّد والحياد، ومن ثمّ تشرذم فكر الأمة، مما كان له أسوأ الأثر على ثقة المثقّفين بالتاريخ الإسلاميّ والمنهج الذي يتبع في معالجة قضاياه.

وهكذا نرى مرةً أخرى أنّ الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق هذا التصوّر المطروح تتناقض مع المشروع الحضاري الذي تتطلّع إليه الأمة الإسلامية، والذي من ضمن أهدافه محاربة الجمود والانغلاق، داعيًا في الوقت نفسه إلى استيعاب تجارب الآخرين من خلال نظرةٍ شموليّة، تتسامى فوق كل الدعوات الإقليميّة والعنصريّة والحزبيّة.

إنّ الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي يبدو أنها تقودنا في نهاية المطاف إلى غلق باب الاجتهاد في هذا الحقل العلميّ المهم، لهذا ليس مستغربًا أن يكون نصيبها الإخفاق على الرغم من كثرة ما عقد لأجلها من مؤتمراتٍ وندوات، وبذل في سبيلها من أموال، وذلك لعدة أسباب يمكن إجمالها بالآتي:

١ – عدم وضوح الرؤية بالنسبة لطبيعة العمل، فمن قائل بضرورة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي كله، واعتماد بنية جديدة لوقائعه، ترفض ما قدّمه مؤرخنا القديم، ومن قائل بضرورة إعادة تفسير معطيات هذا التاريخ وتحليلها بدلاً من إعادة تركيبه، وآخرون لا يعرفون على وجه الدقة واليقين ما الذي يقصدونه بالعمل المنشود؛ لأن الضباب يلف تصورهم.

٢ – غياب المنهج وضعف القدرة على التخطيط عند القائمين على الفكرة إلى جانب فقدان الروح الجماعية في العمل؛ لأن مثل هذا المشروع لا يمكن أن يقوم على الجهود الفردية.

٣ – غياب التوحّد في الرؤية، فليس بمقدور فريق من المؤرخين يتجه بعضه يمينًا والآخر يسارًا، وهذا متصوّف، وهذا إقليميّ، وهذا مصلحيّ... أن يقوم بعملٍ مثمر، إضافةً إلى انعدام النيّة الصادقة، وتحوّل الدعوة إلى عملٍ دعائيّ صرف.

٤ – الحواجز الجغرافية والسياسية بين مؤرخي العالم الإسلامي، لهذه الأمور مجتمعة يرى الدكتور عماد الدين خليل أنّ هذه الدعوة أخفقت في تحقيق أهدافها(٥٧).

أما اليوم فالمشكلة تزداد تعقيدًا، وغدا المؤرخ العربي في وضعٍ لا يُحسد عليه بعد عام ١٩٩٠م، فقد

كانت كتابات المؤرخ العربي قبل ذلك التاريخ تدور حول القوميّة العربيّة، وحول القضيّة الفلسطينيّة بوصفها قضية محورية، يتجمع حولها العرب، ولكن بعد عام ١٩٩٠م، ذُبحت القوميّة العربية بغزو العراق للكويت، وحلّت القضية الفلسطينية، أو على وشك الحل بعد مؤتمر مدريد، وغدا عدوّ الأمس صديقًا وشريكًا في النظام العالمي الجديد، فماذا يكتب المؤرخ العربيّ اليوم؟ وكيف يعيد صياغة تاريخ المنطقة؟ لقد حصل فراغٌ لا بُدَّ أن يُملأ، فمن الذي يملؤه؟ ومن الذي يتصدى لكتابته؟ إنها أزمةٌ حقيقية في غياب الثوابت والمنهج الرصين.. إن الذي يلوح في الأفق أن الأحزاب المعارضة هي التي ستتولى صياغة أوراق عديدة من هذا التاريخ، عندها تعود الأمور جذعة من جديد، ونبقى في دوامة لا تنتهي من المتناقضات النابعة من اختلاف التصورات.

إذًا ما الذي نحن بحاجةٍ إليه؟ يبدو أننا لسنا بحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ؛ لأن التاريخ قد كتب وانتهى الأمر، بل نحن بحاجةٍ إلى منهجٍ نتعامل من خلاله مع تاريخنا ومع تاريخ البشرية. ●

●●●

الحواشي

١ – المنافرة تعني المحاكمة في الحسب والفضل، ينظر: الصحاح: ٢/٨٣٤ (مادة نفر).

٢ – في التاريخ الإسلامي: ١١.

٣ – الحضارة: ٦٩.

٤ – فلسفة التاريخ: ٥٦ – ٥٨.

٥ – المرجع السابق نفسه: ٥٧.

٦ – يكفي لتصوير الفساد الذي وصلت إليه المؤسسة الدينية في أوربا أن سجلات الأديرة احتوت على عشرين مجلدًا من المحاكمات بسبب الاتصال الجنسي بين الرهبان والراهبات، بل إنّ المصادر تحدثنا أن البابا إسكندر السادس بابا روما (٨٩٨ – ٩٠٩هـ = ١٤٩٢ – ١٥٠٣م) كان منحرفًا من الناحية الأخلاقية، ولنستمع للقديسة كترين وهي تحدثنا عن فساد المؤسسة الدينية حيث تقول: «إنك أينما وليت وجهك... سواء نحو القساوسة أو الأساقفة أو غيرهم من رجال الدين... لم ترَ إلا شرًا ورذيلة، تزكم أنفك رائحة الخطايا الآدمية البشعة..». لمزيد من التفاصيل ينظر: قصة الحضارة: مج٥/ج٤/ ٨٤ – ٨٥: وأوربا في مطلع العصور الحديثة: ١٦٨، والمنجد في اللغة والأعلام: ٤٥.

٧ – علم التاريخ: نشأته وتطوره ووضعه بين العلوم الأخرى ومناهج البحث فيه: ١٤.

٨ – انتشرت البروتستانتيّة في ألمانيا، والبلدان الإسكندنافية، وأمريكا الشمالية، وتعدّ أهم فروعها اللوثرية، والكلفنية، والإنجيلية، ولعل النهضة التي شهدتها تلك البلدان تعود لاعتناقها لهذا الفكر الذي يقدس العمل والعقل، فبقدر نجاح الإنسان في الدنيا يكون حظه في الآخرة. لمزيدٍ من التفاصيل عن البروتستانتية ينظر: منشأ الفكر الحديث، وروح الثورات، والثورة الفرنسية. وقصة الحضارة: مج٦/ج٢.

٩ – كانت صكوك الغفران في عهد البابا ليو العاشر، عندما أراد إعادة بناء كنيسة بطرس في روما، عن ذلك ينظر: أصول التاريخ الأوروبي الحديث (من النهضة الأوربية إلى الثورة الفرنسية): ١٠٠.

١٠ – مما يجدر ذكره أنه صدر قرار حرمان ضد لوثر عام ١٥٢٠م، فأجاب لوثر على ذلك بأن أحرق منشور الحرمان على ملأ من الناس، ينظر: قصة الحضارة: مج٦/٢/١٦.

١١ – المرجع السابق نفسه: مج٧/٢/١١٧. وأصول التاريخ الأوربي الحديث: ١٠٦، ١٤٩، ١٥٢.

١٢ – بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية: ٢٧.

١٣ – قصة النزاع بين الدين والفلسفة: ١٩٠.

١٤ – عن الثورة الفرنسية ونتائجها السياسية والاجتماعية ينظر: الثورة الصناعية ونتائجها السياسية والاجتماعية، والثورة الفرنسية. ومما يجدر ذكره أن المتظاهرين خلال الثورة الفرنسية حملوا امرأة عارية، ووضعوها على مذبح الكنيسة إشعارًا بانتهاء رقابة الدين على الأخلاق.

١٥ – تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا.

١٦ – جريدة الشرق الأوسط، ع٤٦١٥، الخميس ١٨/٧/١٩٩١م، ص ١٦.

١٧ – دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: ١٢. ومن الجدير بالذكر أن العرب عندما أنزل عليهم القرآن لم يستطع كفّار العرب أن يطعنوا في صحته من الناحية العقلية، وفي ذلك يقول الشاطبي: «كانوا يقولون – يقصد الكفار – في القرآن: سحرٌ وشعر، وافتراء، وما يعلمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أولى أن يقولوا إنه لا يعقل، أو هو مخالفٌ للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دلّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلاّ أنهم أبوا اتّباعه لأمور أخرى.. ولم يعترض أحد بهذا المدعى، فكان قاطعًا في نفيه عنه». الموافقات في أصول الشريعة: ٢٨.

١٨ – الصراع ما بين البشر والآلهة عريقٌ في التراث الغربي، ورثوه عن الرومان والإغريق، وتمثله أسطورة «بروميثيوس» سارق النار المقدسة من إله الآلهة زيوس، الذي غضب من ذلك، وعجز عن استرداد النار، إلى غير ذلك من التفصيلات التي تحملها هذه الأسطورة، والتي تمثل عجز الرب وهزيمته أمام الإنسان. وإذا انتقلنا إلى التوراة وجدنا الصراع أيضًا ما بين الرب والإنسان، ففي سفر التكوين الإصحاح ٣٢، يصف مصارعة ما بين الله ويعقوب، وكاد يعقوب يفوز لولا خدعة الرب الذي هزم بها يعقوب، يقول الأستاذ محمد قطب: إن هذه الأسطورة وهذه النصوص لا تزال تعمل في العقل الباطن الأوربي المعاصر، ففي حسه أن العجز والجهل وحدهما اللذان أخضعاه من قبل الله، وأنه يسعى دائمًا إلى المعرفة والسيطرة، وأنه كلما تعلم وسيطر ارتفع درجة وهبط الإله في مقابله درجة، حتى يأتي اليوم الذي يخلق فيه الإنسان الحياة، فيصبح هو الله، ينظر: حول التفسير الإسلامي للتاريخ: ٦٤ – ٦٦.

١٩ – لمزيدٍ من التفصيلات على أحدث الاتجاهات في الكتابة التاريخية يراجع: الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية.

٢٠ – نسبة إلى داروين (Darwin) ١٢٢٤ – ١٣٠٠هـ = ١٨٠٩ – ١٨٨٢م) العالم الإنجليزي، صاحب نظرية أصل الأنواع، التي وضعها عام ١٨٥٩م. المنجد في اللغة والأعلام: ٢٣٨.

٢١ – شجرة الحضارة: ٢٧، وموسوعة تاريخ العالم: ١/٥٣.

٢٢ – ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورها: ٤.

٢٣ – من نماذج الفوضى الأخلاقية التي تعمّ الغرب إقرار العديد من البرلمانات الغربية للواط، والسماح بفتح دور البغاء، إلاّ أنه يجب أن نذكر أنّ علماء آخرين أدركوا خطورة هذه الفوضى الأخلاقية، ونبهوا إلى عواقبها الوخيمة، وأنها ستكون عاملاً مهمًا من عوامل سقوط الحضارة الغربية، فهذا دون لويس روفاس، أستاذ علم النفس في كلية الطب في غرناطة، يقول مخاطبًا المسلمين محذرًا إيّاهم من تقليد الغرب في سلوكه... انصحوا المبهورين بحضارة الغرب أن يعيدوا النظر فيها، احذروا أيها العرب، أيها المسلمون، أن تخلطوا تصوراتكم بالتصورات الأوربية، إن الإنسان حاول أن يؤلّه نفسه بوساطة العلم، العلم وحده، ولكنه وجده أحقر وأقل مما كان يعتقد، فلا تتخلوا عن نزعاتكم المكتسبة من تصوراتكم الإسلامية، ولا تتطلعوا إلى الحضارة الغربية تطلّع المجِّد لها المعظم لشأنها إنها ستبلى. حضارة الإسلام: ٧١.

٢٤ – سورة الأعراف: ١١ – ١٢.

٢٥ – يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة في هذا الشأن: إن الله تعالى يقيم الدولة الكافرة العادلة، ويمحق الله الدولة المسلمة الظالمة، وقد استمد ابن تيمية هذا القول من الآيات القرآنية العديدة، التي تعدّ الظلم من العوامل الرئيسة لسقوط الدول والحضارات.

٢٦ – لمزيدٍ من التفصيل عن ديانات الهند والصين ينظر: أديان الهند الكبرى، لأحمد شلبي، وكتاب الأديان القديمة، للمؤلف نفسه،وتاريخ الأديان وفلسفتها، لطه الهاشمي.

٢٧ – لمزيد من التفصيل عن أوضاع فارس تحت ظلّ المزدكية وأثر الترف في سقوط الحضارات ينظر: تاريخ الطبري: ٢/٩٩، وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين: ١٦٥.

٢٨ – سورة الحجرات: ١٣.

٢٩ – تاريخ عمر بن الخطاب: ٩٩ – ١٠٠.

٣٠ – التفسير الديني للتاريخ: ١/١٦٤.

٣١ – الله أو الدمار: ٤٦.

٣٢ – التفسير الديني للتاريخ: ١٦٨.

٣٣ – النظام السياسي في إسرائيل: ٣٠.

٣٤ – الله أو الدمار: ٣٢.

٣٥ – تمكن اليهود في عام ١٩٩١م من إقناع الجمعية العامة للأمم المتحدة بإلغاء قرارها الذي صدر في ١٠ نوفمبر ١٩٧٥م، بأن الصهيونية شكلٌ من أشكال العنصرية، في أول سابقة تشهدها الأمم المتحدة. انظر: النظام السياسي في إسرائيل: ٣٠.

٣٦ – النازية تسمية أطلقها أعداء هتلر على حزبه المسمى الحزب القومي الاشتراكي، حيث أخذت التسمية من أول حرفٍ من اسم الحزب Nazional Sochialistiche Partie. الحضارة: ٥٧.

٣٧ – سياسي ألماني ولد في النمسا، دخل الحزب العمالي الألماني ١٩١٩م، وأصبح زعيمه، وسمّاه الحزب القومي الاشتراكي (١٩٢١م)، وضع كتابه (كفاحي) وهو في السجن (١٩٢٣م)، عرض فيه مذهبه العرقي العنصري الذي أصبح شعار النازية، أشعل الحرب الكونية الثانية، هزم وانتحر في برلين ٣٠ نيسان ١٩٤٥م. المنجد: ٥٩٣.

٣٨ – اشترك في هذه الحرب نحو من ٩٢ مليون مجند ومساعد، ويتفاوت تقدير عدد القتلى من عسكريين ومدنيين تفاوتًا كبيرًا باختلاف المصادر، فمنهم من يقدرهم بـ ٤٩ مليون قتيل موزعين على النحو الآتي: ١٢ مليونًا في معتقلات ألمانيا، ٢٠ مليون روسي، منهم ٧ ملايين مدني، ٦ ملايين بولوني، ٥ ملايين ألماني، ٣ ملايين ياباني، مليون ونصف يوغوسلافي، وستمائة ألف لكل من فرنسا واليونان، وأربعمائة ألف لكل من المجر ورومانيا وبريطانيا، المرجع السابق نفسه: ٢١٦.

٣٩ – المرجع السابق نفسه: ٥٥٦.

٤٠ – زعيم الثورة البلشفية، ومؤسس الحزب الشيوعي في روسيا، أعاد تنظيم الحزب بمساعدة ستالين ١٩١٧م، ويعد من كبار منظري الماركسية، من مؤلفاته: ما العمل، والاستعمار قمة مراحل الرأسمالية، والدولة والثورة، ومن الجدير بالذكر أن الشيوعيين خدعوا المسلمين عند انطلاق ثورتهم، فأعلنوا أنهم سيراعون حرمة الدين، فهبّ المسلمون لنصرتهم في المناطق الروسية المختلفة، ولكن سرعان ما

أظهروا غدرهم، فارتكبوا أقذع المذابح ضد المسلمين، حيث أباد ستالين أربعة ملايين مسلم، ومن المناسب ذكر نص الوثيقة التي وجهها جوزيف ستالين وفلاديمير لينين بعد شهر تقريباً من انتصار الشيوعية على الحكم القيصري، وهي تحمل بياناً إلى مسلمي روسيا ومسلمي الشرق، فقد جاء فيها: «يا مسلمي روسيا.. يا مسلمي الشرق.. أيها الرفاق.. أيها الأخوة، إن أحداثاً عظيمة تحدث الآن في روسيا.. وفي خضم هذه الأحداث العظام نلتفت إليكم يا مسلمي روسيا والشرق، لقد استرقكم الاستعمار واستلب أموالكم وأرضكم.. يا مسلمي روسيا ويا تتار الفولجا والقرم، ويا أيها القرغيس وسكان سيبيريا والتركستان، يا سكان القوقاز الأبطال، وقبائل الشاشان، وسكان الجبال الأشداء.. أنتم يا من هُدِّمت مساجدكم، وحطمت معابدكم.. ومزّق القياصرة الطغاة قرآنكم، وحاربوا دينكم، وأبادوا ثقافتكم وعاداتكم ولغاتكم.. ثوروا من أجل دينكم وقرآنكم وحريتكم في العبادة، إننا هنا نعلن احترامنا لدينكم ومساجدكم، وأن عاداتكم ولغاتكم حرّة لا يمكن المساس بها.. لهذا نطلب منكم تأييد الثورة ومساندتها؛ لأنها تقوم من أجلكم ومن أجل حريتكم الدينية والمدنية». انظر نص الوثيقة كاملة في كتاب: عمر عبيد حسنة، حتى يتحقق الشهود الحضاري: ٣١٨ – ٣٢١.

٤١ – حول التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٧٢.

٤٢ – الحضارة: ٨.

٤٣ – اسمه الأصلي يتموجين. عن حياته وامبراطوريته انظر كتاب: جنكيزخان.

٤٤ – قراءة التاريخ على مقاس الإيديولوجيات أم رؤية تفاضلية.

٤٥ – إن هذه النظرية قد تشذ عنها بعض الحالات – مع العلم أن الشاذّ لا يقاس عليه – إلاّ أنه وجب التذكير أن التتار المنتصرين على المسلمين هم الذين قلدوا المسلمين المهزومين، وأصبحوا فيما بعد من بناة الحضارة الإسلامية في الهند. لمزيدٍ من التفصيلات حول تقليد المغلوب للغالب في القرن العشرين، ينظر كتاب: حدود النمو. والكتاب تقرير لنادي روما عن المأزق الذي تواجهه البشرية نتيجة الحضارة الغربية وردود فعلها في العالم المختلف، كما يمكن الرجوع إلى حديث المصطفى ﷺ الذي يرويه أبو سعيد رضي الله عنه: (لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضَبٍ لدخلتموه، قالوا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُنّة (٧٣٢٠)، باب قول النبي ﷺ (لتتبعن سنن من كان قبلكم) وصحيح مسلم، كتاب العلم (٢٦٦٩) باب اتباع سنن اليهود والنصارى.

٤٦ – الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر: ٢٩٨ – ٢٩٩.

٤٧ – وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دعوة الحق: ٥٦.

٤٨ – تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل: ١٨٤. إن الاقتباس الواعي للثقافة الغربية لا بأس به، ولكن الذوبان هو المرفوض، مع العلم أن ما يكون ناجحًا في الغرب ليس بالضرورة أن ينجح في الشرق الإسلامي، وفي هذا يطالب المفكر الجزائري مالك بن نبي البلدان النامية بالابتعاد عن اقتباس مناهج الدول المتقدمة دون تعديل؛ لأن هذه المناهج لا تجدي نفعًا في تربة لم تخلق لها، ويضرب مثالاً بـ ألمانيا وأندونسيا، فألمانيا استعادت بناء اقتصادها في زمن قصير بفضل مشروع شاخت الألماني، في حين أخفقت أندونيسيا بمساعدة المشروع نفسه من تنمية اقتصادها وتطويره على الرغم من عظم الإمكانات في أندونيسيا؛ والسرّ أن مشروع شاخت صمِّمَ وفق المناخ الاجتماعي في ألمانيا، وليس وفق المناخ الاجتماعي في أندونيسيا، انظر: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي: ٧٤.

٤٩ – وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي: ٥٦.

٥٠ – العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي: ٢٣٩ – ٢٥٢. إن محاولة تشويه تاريخ بلداننا من قبل المستعمر، وتقديم التاريخ الإسلامي بصورة مشوّهة يلحظها الباحث بشكلٍ جليّ في تاريخ معظم البلدان العربية والإسلامية التي خضعت للاستعمار، لمزيدٍ من التفصيل ينظر: التبشير والاستعمار في البلاد العربية: ٧٢ – ٧٤.

٥١ – أخطاء يجب أن تصحّح في التاريخ: ٦٧.

٥٢ – ينظر على سبيل المثال: الإسلام دين الاشتراكية، واشتراكية الإسلام.. إلخ.

٥٣ – من روّاد هذه الحركة الأخوان سيِّد ومحمد قطب وغيرهم، والصادق عرجون، ومحب الدين الخطيب، وعمر فروخ، وعماد الدين خليل، وعبد الرحمن الحجّي، وأنور الجندي، وأكرم ضياء العمري، وغيرهم.

٥٤ – خير مثالٍ على ذلك ما قام به الطبري في تاريخه؛ إذ يقول عن منهجه في جمع مادته العلمية: «مهما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستبشعهُ سامعه، فليعلم أنه لم يؤت من قبلنا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا». تاريخ الطبري: ٥.

٥٥ – التاريخ الإسلامي لماذا المنهج، مجلة الأمة، محرم، ١٤٠٣، ص١٠.

٥٦ – مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، الجزء الثاني، المفاهيم والأصول. ينظر عرض للكتاب في جريدة الشرق الأوسط، العدد ٥١٣١ الثلاثاء ١٥/١٢/ ١٩٩٢م، ص٢٢ (وقد صدر الكتاب عام ١٩٩٢ عن المركز الثقافي العربي – بيروت).

٥٧ – التاريخ الإسلامي، لماذا المنهج، مجلة الأمة، محرم، ١٤٠٣هـ: ١١ – ١٢.

المصادر والمراجع

أرمان : أودلف.
- ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورها، ترجمة محمد عبد المنعم أبو بكر، وأنور شكري، القاهرة، ١٩٥٢م.

باراكلو : جفري.
- الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة صالح أحمد العلي، ط١، بيروت، ١٩٨١م.

البخاري : محمد بن إسماعيل.
- صحيح البخاري، المكتب الإسلامي، إسطنبول، د.ت.

برنتون : كرين.
- منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، دمشق، د.ت.

بوكاي : مورسي.
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ط٤، القاهرة، ١٩٧٧م.

جلال : حسن.
- الثورة الفرنسية، ط٣، القاهرة، ١٩٥٠م.

جمعة : سعد.
- الله أو الدمار، ط٣، القاهرة، ١٩٧٦م.

الجمل : شوقي.
- علم التاريخ نشأته وتطوره، ط١، بيروت، ١٩٨٣م.

الجندي : أنور.
- حضارة الإسلام، القاهرة، د.ت.

ابن الجوزي : عبد الرحمن.
- تاريخ عمر بن الخطاب، عمان، د.ت.

الجوهري : إسماعيل بن حماد.
- الصحاح، تح. أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة، ١٩٨٢م.

الحجاج : مسلم.
- صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٥م.

حسان : حسان محمد.
- وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دعوة الحق، ع٥، ١٤٠١هـ.

حسنة : عمر عبيد.
- حتى يتحقق الشهود الحضاري، ط١، بيروت، ١٩٩١م.

حسين : محمد محمد.
- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط٣، بيروت، ١٩٧٢م.

خليل : عماد الدين.
- في التاريخ الإسلامي لماذا المنهج؟ مجلة الأمة تشرين الثاني، ١٩٨٢م.

ديورانت : ول.
- قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط٢، القاهرة، ١٩٦٧م.

الشرقاوي : محمود.
- التفسير الديني للتاريخ، دار الشعب، د.ت.

الشناوي : عبد العزيز.
- أوربا في مطلع العصور الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩م.

صفا : محمد أسد.
- جنكيز خان، ط١، بيروت، ١٩٨٨م.

طايل : فوزي محمد.
- النظام السياسي في إسرائيل، ط٢، ١٩٩٢م.

الطبري : محمد بن جرير.
- تاريخ الرسل والملوك، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦١م - ١٩٧٦م.

الطويل : توفيق.
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة،ط٢، القاهرة، ١٩٥٨م.

عبد الهادي : جمال، ومحمد : وفاء.
- أخطاء يجب أن تصحّح في التاريخ، ط١، دار طيبة، السعودية، ١٩٨٥م.

فشر : هربرت.
- أصول التاريخ الأوربي الحديث، ترجمة زينب عصمت راشد، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

قطب : محمد.
- حول التفسير الإسلامي للتاريخ، ط١، المجموعة الإعلامية، ١٩٨٨م.

لنتون : رالف.
- شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، د.ت.

لوبون : غوستاف.
- فلسفة التاريخ، ترجمة محمد عادل زعيتر، دار المعارف، مصر ١٩٥٤م.

مندوز : دونيليا.
- حدود النمو، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار المعارف، ١٩٦٧م.

مؤنس : حسين.
- الحضارة، الكويت، ١٩٩٤م.

الهاشمي : طه.
- تاريخ الأديان وفلسفتها، بيروت، ١٩٦٣م.

هوركهايمر : ماكس.
- بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، ١٩٨١م.

هيز : كارلتون.
- الثورة الصناعية ونتائجها السياسية والاجتماعية، ترجمة أحمد عبد الباقي، ط٢، بغداد، ١٩٦٢م.

السيرة الذاتية والغيريّة في كتاب بهجة العابدين

الأستاذ/ حسان فلاح أوغلي
جامعة الإمارات
العين - الإمارات

يهدف هذا المقال إلى التعريف بكتاب (بهجة العابدين) بترجمة حافظ العصر جلال الدين السيوطي من جهة، وإلى النظر فيه وفق معايير فنّ كتابة السيرة، التي تبلورت في عصرنا الحديث من جهةٍ أخرى.

مقدمة

يعيد بعض النقاد بداية كتابة السيرة الذاتية والتراجم الشخصية إلى تلك الرُّقُم التي كان القدماء يضعونها شواهد على قبورهم، يذكرون فيها تاريخ ميلادهم وبعض أعمالهم، وقد وجدت آثار هذا عند الفراعنة وغيرهم من الشعوب القديمة. ويذكر مسكويه في كتابه (تجارب الأمم) أن كسرى أنوشروان ألّف كتابًا يذكر فيه سيرته وسياسته(١).

أمّا العرب فلم يدع هذا النمط من التأليف عندهم إلاّ بعد انتشار الكتابة والتدوين. وقد كان شيوع القصص والروايات حول أبطال العرب في الجاهلية عونًا لهم على ذلك، ثمّ جاء اهتمامهم بسيرة الرسول ﷺ وأخباره في حلّه وترحاله؛ ليكون عاملاً مهمًّا في ظهور كتب مستقلّة بالسيرة النبوية، ثم امتد هذا الاهتمام إلى حياة الصحابة، حتّى إذا ما بدأ تدوين الحديث الشريف انصرف المصنفون إلى رجال السند والرواة يترجمون لهم ويعرفون بهم وبمنزلتهم فيما عرف عند العلماء بالجرح والتعديل.

وكان لترجمة الكتب التي بدأت مع نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي أثر في ظهور ترجمات شخصية لعددٍ من علماء المسلمين وفلاسفتهم؛ فقد اطلع هؤلاء على ما كتبه الفيلسوف اليونانيّ (جالينوس) والطبيب الفارسيّ (برزويه) وغيرهما، وأعطتهم تلك الكتابات خطوطًا عريضة يبنون عليها كتاباتهم فيما بعد.

ويلاحظ متتبّع تراثنا العربيّ وجود نمطين من الترجمة: الأول كتبه صاحب الترجمة بنفسه، والثاني كتبه شخصٌ كان قريبًا من المترجَم له. فكان من النمط الأول ما كتبه ابن سينا، والرازي، وابن الهيثم، وأسامة بن منقذ، وابن خلدون، وكان من النمط الثاني ما كتبه أبو النّصر محمّد العتبي المتوفّى سنة ٤٢٧ للهجرة في ترجمة السلطان محمود الغزنوي، وما كتبه أبو حنيفة الدينوري عن أبي مسلم الخراساني في كتاب (الأخبار الطوال)(٢).

والنمطان السابقان هما اللذان شكّلا نواة ما يسمّى السيرة الذاتيّة والسيرة الغيريّة في الأدب الحديث مع قدرٍ من الاختلاف في الشكل والمضمون. فالسيرة الذاتية يقصد بها في عصرنا الحالي: «فن

الحديث عن الذات من جميع أطرافها، بعيوبها ومحاسنها، وعن تأثّرها بالبيئة والوسط والظروف الخارجية»[3]. أما السيرة الغيريّة فهي: «بحثٌ عن الحقيقة في حياة إنسانٍ فذّ، وكشفٌ عن مواهبه وأسرار عبقريته من ظروف حياته التي عاشها، والأحداث التي واجهها في محيطه، والأثر الذي خلّفه في جيله»[4]. وما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ كتابة هذين النمطين من السيرة في أدبنا العربيّ القديم تختلف عمّا نجده في الآداب الغربية من حيث المضمون، فقد اهتمّ علماء العرب بتسجيل حياتهم العلمية، مشيرين إلى أساتذتهم وشيوخهم ورحلاتهم في سبيل العلم، وما واجههم في تلك الرحلات من صعوباتٍ وغيرها، فيما أخذت السيرة الذاتية عند الغربيين منحى الاعترافات، وذكر تفاصيل الحياة الشخصية، وهذا ما نأى علماء العرب والمسلمين عنه.

وجلال الدين السيوطي واحدٌ من العلماء الذين حفظت المكتبة العربية لنا سيرتهم الذاتية التي سجّلها في كتابه (التحدّث بنعمة الله) وفي كتابه (حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة)، كما كتب عنه تلاميذه ما يعرف بالسيرة الغيريّة، ومن الكتب التي وصلت إلينا عن سيرة السيوطي كتاب (بهجة العابدين) للشيخ عبد القادر الشاذلي. ويشير الدكتور عبد الإله نبهان إلى سيرة أخرى كتبها عن السيوطيّ تلميذه الشيخ الداوودي محمد بن علي المتوفّى سنة ٩٤٥هـ إذ «وضع مجلداً ضخماً فيما نُقِل إلينا في سيرة شيخه، ولكنه لم يصل إلينا»[5]. وقد نشر الدكتور سمير الدروبي مؤخّراً رسالة «فهرست مؤلّفاتي» للسيوطي، وأشار فيها إلى الشيخ الداوودي وكتابه، ووصف الكتاب بما يشير إلى حصوله عليه دون أن ينصّ على ذلك صراحةً، فيما أشار إلى نسخة للداوودي من رسالة (فهرست مؤلفاتي)[6].

التعريف بالكتاب

صدر كتاب (بهجة العابدين بترجمة حافظ العصر جلال الدين السيوطي) لمؤلفه الشيخ عبد القادر الشاذلي ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق، وعلى الرغم من أنّ غلاف كتاب بهجة العابدين يشير إلى طبعه سنة ١٩٩٨، فإن الكتاب لم يبصر النور إلاّ سنة ١٩٩٩م.

١ - مؤلّف الكتاب :

هو الشيخ عبد القادر بن محمد بن أحمد الشافعي الشاذلي، وكان يعمل مؤذنًا وناسخًا، وكان يجلس في حلقة الإمام السيوطي، ويتقرّب إليه، وينسخ كتبه، وقد أشار الزركليّ في كتاب (الأعلام) إلى أنّ وفاته كانت عام ٩٣٥ للهجرة، فيما يرى محقّق الكتاب غير ذلك فيقول: «إنّ ما ورد في كتابنا يدلّ على أنّ الشاذلي توفي بعد ذلك؛ لأنه ذكر أنّ الأمير محمداً الدفتردار بلّط تربة الشيخ السيوطي في المنام سنة ٩٤٦هـ، ثمّ ذكر أنّ الشيخ عبد الوهاب الأنصاري رأى الشيخ السيوطي في المنام عام ٩٤٦هـ.. وفي هذا ما يدلّ على أنّ معاشرته لشيخه كانت في سنّ الشباب»[7].

٢ - أقسام الكتاب :

جعل المؤلّف كتابه في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، فتحدّث في المقدمة عن فضل أهل الحديث وشرفهم في القديم والحديث، وذكر في الباب الأول ما أخبر به السيوطي عن نفسه في البدايات، فيما جعل الباب الثاني للحديث عمّا شاهده وسمعه من أقوال السيوطي في النهايات، أمّا الباب الثالث فقد خصّصه لذكر أسماء المصنّفات، وتحدّث في الباب الرابع عن وفاته، وما وقع له من الكرامات بعدها. وأنهى كتابه بخاتمة ذكر فيها علاقته بشيخه وما ناله من حظوة عنده.

٣ - تحقيق الكتاب

نهض بتحقيق الكتاب الدكتور عبد الإله نبهان، وهو أحد المهتمّين بتراث السيوطي؛ إذ سبق له أن اشترك في تحقيق كتاب (الأشباه والنظائر) في النحو، الذي صدر عن مجمع اللغة العربية في دمشق سنة ١٩٨٥، ثم صنع مؤخّرًا الفهارس الكاملة لهذا الكتاب، وقد صدرت عن معهد المخطوطات العربية في القاهرة سنة ١٩٩٩م. وقد بيّن المحقّق الفاضل في مقدمته أنه جعل نسختي المخطوط (نسخة

جستربيتي، ونسخة مكتبة الهند الشرقية بلندن) أصلين، إحداهما تتمّم الأخرى، وهو بعد ذلك وفّى الكتاب حقّه؛ إذ حرص على تخريج الأحاديث وترجمة رواتها، وخرّج ما عثر عليه من أخبار الكتاب، كما قابل بين ما ورد في الكتاب وبين ما جاء في كتاب (التحدّث بنعمة الله) وكتاب (حسن المحاضرة)، وتعقّب كتب السيوطي المشار إليها، فنوّه بالمطبوع منها مع ذكر تاريخ كلّ طبعة، وأشار إلى مواطن معظم المخطوطات التي لم تطبع، كما ترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في الكتاب، وصنع في نهاية الكتاب فهارس متنوّعة تخدم القارئ، وتسهّل عليه العودة إلى الكتاب. والحقّ أنّ الكتاب بعد تحقيقه لا يعدّ سيرة للسيوطي فحسب، بل غدا مرجعًا مهمًّا يعضد كتاب (مكتبة الجلال السيوطي) وكتاب (دليل مؤلّفات السيوطي).

الكتاب في ضوء المعايير النقدية لكتابة السيرة

صدّر الشاذلي كتابه بموجز بيّن فيه السبب الذي دفعه إلى تصنيف الكتاب، وعزا ذلك إلى التبرّك بذكر أخبار الإمام السيوطي، وردّ الجميل لشيخه، ومحبّته الكبيرة له، يقول: «فهذه قطرة من بحر مناقب سيّدنا وشيخنا وإمامنا وقدوتنا إلى الله تعالى، حافظ العصر والزمان، ومجتهد الوقت والأوان، جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن السيوطي الشافعيّ تغمده الله برحمته.. قاصدًا بها التبرّك بذكره، والقيام بما وجب له عليّ من أداء شكره. وكان الأولى بي الإمساك عن الكلام؛ لأنّي لم أكن أهلاً لترجمة هذا الحبر الإمام؛ لأنّ مقامه فوق ما أصف وما أقول، ولكن المحبّة باعثٌ قويٌّ أثار هذا الفضول»(٨).

يمكن أن نلحظ هنا نقاطًا عدّة: أولاها أنّ الشاذلي يقدّم مسوّغًا واضحًا لكتابة سيرة أستاذه، فهو شخصيّة علمية تركت للناس آثارًا علمية مهمّة. وثانيها أنّه يمكن أن يؤخذ على الشاذليّ انجرافه في تعظيم السيوطي، ولئن كان هذا مقبولاً في مقاييس ذلك العصر، فإنّ نقّاد كتابة السيرة يعدّونه مزلقًا من المزالق التي يقع فيها الكتّاب: إذ يشترطون فيها الدقّة والموضوعية والابتعاد عن المغالاة. وثالثها أنّ ما يذكره الشاذليّ على سبيل التواضع والتأدّب من أنّه ليس أهلاً لكتابة السيرة يوقعه في مأزقٍ آخر أمام معايير النقد الحديث، فهو يمتلك تاريخيًّا حقّ الكتابة عن السيوطي كونه كان تلميذًا ومعاصرًا له، فلماذا يرى نفسه غير مؤهّلٍ لتلك الكتابة؟ ولعلّ هذا المأزق يُردّ إلى اختلاف القيم من العصر الذي كتب فيه الشاذليّ سيرة السيوطي إلى العصر الذي تبلورت فيه معايير كتابة السيرة، والشروط التي ينبغي توافرها في كتّاب السيرة، فالتواضع بهذه الصورة التي أبرزها الشاذلي مرفوضٌ عند النقّاد الذين يشترطون في كاتب السيرة النديّة والاعتزاز بالنفس إلى جانب العلم وامتلاك ناصية الكتابة(٩).

ثم تابع الشاذليّ مقدمة كتابه فتحدّث عن فضل أهل الحديث وشرفهم في القديم والحديث، وقد جمع المؤلف في مقدّمته كثيرًا من الأحاديث والآثار والأقوال التي تحثّ على حفظ الحديث وروايته وكتابته، وجاء أيضًا بما يحضّ على الصلاة على النبيّ والسلام عليه في كلّ مرّة يرد فيها ذكره، ويرى الدكتور عبد الإله نبهان «أنه كانت تحت يده مادة غزيرة ينقل منها إضافة إلى كتاب (شرف أصحاب الحديث) للخطيب البغدادي، فقد نقل زبدة هذا الكتاب وخلاصته إلى المقدمة»(١٠). ولم يفت المؤلف أن يوظّف مقدمته ليوجّه الثناء لشيخه الذي احتفى بالحديث الشريف، وصنّف فيه ومصطلحه. وهو القائل(١١):

مَن كان مِن أهلِ الحديث فإنّه
ذو نضرةٍ في وجهه نورٌ سطعْ
إنّ النبيّ دعا بنضرةِ وجهِ مَنْ
أدّى الحديثَ كما تحمّلَ واتّبعْ

أمّا **الباب الأول** من الكتاب فقد ذكر فيه المؤلف ما أخبر به السيوطيّ عن نفسه في البدايات. وقد

السيرة الذاتية والغيريّة في كتاب بهجة العابدين

أشار فيه إلى أنّ السيوطي قد ألّف كتابًا سمّاه (التحدّث بنعمة الله)[١٢]، جمع فيه كثيرًا من الفوائد والأخبار، وقد نبّه المحقّق إلى أنّ ما ورد في هذا الفصل ما هو إلاّ تلخيصٌ لذلك الكتاب[١٣]. وهذا يمنح القارئ فرصة الاطلاع على تجربة فريدة، تمزج بين السيرة الغيرية وكتابة السيرة الذاتيّة، وقد ذكر الشاذلي «أن الشيخ، رحمه الله، عرّفنا في هذا الكتاب عن نفسه ما لم نكن نعرفه إلاّ من قوله وكتابته بخطّ يده الكريمة، وعرّفنا نسبه ونسبته، ومولده ونشأته، ومن أخذ عنهم العلم من العلماء والمحدّثين، ومن روى عنهم من المنسوبين والمعمّرين، وما جُبِلَ عليه من الخصال التي دلّت على سلامة فطرته، وجميل أوصافه، وحسن اتصافه وإنصافه، وما كان عليه من حسن اعتقاده»[١٤]. وقد نقل المؤلف عن شيخه السبب الذي دفعه إلى كتابة سيرته؛ إذ وجد السيوطيّ أسلافه وأقرانه من العلماء يضعون في مقدمة كتبهم ترجمة يعرّفون فيها بأحوالهم، فرأى أن يحذو حذوهم: «وما زالت العلماء قديمًا وحديثًا يكتبون لأنفسهم تراجم، ولهم في ذلك مقاصد منها: التحدّث بنعمة الله شكرًا، ومنها التعريف بأحوالهم ليقتدي بهم ويستفيدها من لا يعرفها، أو يعتمد من أراد ذكرهم في تاريخ أو طبقات. وممّن فعل ذلك عبد الغافر الفارسيّ أحد حفّاظ الحديث، والعماد الكاتب الأصبهانيّ، وياقوت الحموي، ولسان الدين بن الخطيب»[١٥]. وقد أشار السيوطي إلى مثل هذا في كتابه (حسن المحاضرة) فقال: «وإنما ذكرت ترجمتي في هذا الكتاب اقتداءً بالمؤلفين قبلي، فقلّ أن ألّف أحدٌ منهم تاريخًا إلاّ وذكر ترجمته»[١٦].

تبيّن المقولة السابقة أنّ كتابة الترجمة عند السيوطيّ وأمثاله تصدر عن وعي وإدراكٍ للهدف الذي يكتبون من أجله، ولعلّ الأسبابَ التي عرضها السيوطيّ من أبرز الدوافع التي أظهرتها كتب نقد السيرة الذاتية في العصر الحديث، كما أنّ معظم كتّاب السيرة المعاصرين يشيرون إلى الأسباب التي دعتهم إلى كتابة سيرهم الذاتيّة.

وممّا ذكره الشاذليّ في هذا الفصل نقلاً عن شيخه: «ثمّ حُبّب إليّ طلب الحديث، وذلك بعدما تصدّرت للتدريس، وألّفت غير ما تأليف، فابتدأت في السماع وتحصيل الإجازات في ربيع الآخر سنة ثمانٍ وستين. فلم أكثر من السماع لأمورٍ منها: اشتغالي بالدراية تدريسًا وتأليفًا وأخذًا عن أئمتها المعتبرين اغتنامًا لملازمتهم قبل حلول أوقاتهم، وذلك أهمّ عندي من الرواية.. وقد جمعت معجمًا كبيرًا من أسماء من سمعت عليه أو أجازني أو أنشدني شعرًا، فبلغوا نحو ستمائة نفس»[١٧]. ثمّ يقول في موضعٍ آخر: «وفي يوم الجمعة مستهلّ سنة اثنتين وسبعين ابتدأت إملاء الحديث بالجامع الطولونيّ، وكان الإملاء من حين انقطع بموت حافظ العصر ابن حجر نحو عشرين سنة»[١٨]. فالسيوطيّ يحقّق كثيرًا من معايير كتابة السيرة، فهو مدركٌ لما يهمّ القارئ من أخباره، وحريصٌ على ذكر التاريخ؛ تحديد المكان، وتسمية الأشخاص، وتقديم الدوافع التي تحكم أفعاله. وهذه كلّها عناصر مهمّة في كتابة السيرة الذاتية، تكسبها المصداقيّة، وتمنحها المنطقيّة والموضوعية. وممّا ذكره السيوطيّ أنّه حُمِل في صغره إلى أحد الشيوخ ليباركه: «وحملت وأنا صغيرٌ إلى الشيخ محمد المجذوب فبرّك عليّ، وهذا الرجل كان أحد الأولياء الكبار ساكنًا بجوار المشهد النفيسي»[١٩]. وهو بهذا يكشف عن عادة كانت سائدة في القاهرة أو عند بعض سكّانها؛ إذ يأخذون مواليدهم إلى الرجال الصالحين على سبيل التبرّك، وذكر مثل هذه العادات من الجوانب المهمة التي تحتفي بها السيرة الذاتية.

أمّا **الباب الثاني** فقد تحدّث عمّا شاهده الشاذلي ومعاصروه من أحوال السيوطي، وقد كثرت في هذا الفصل الإشادة بمآثر السيوطيّ وعلمه، ونوّه فيه الشاذليّ بتفرّع الموضوعات التي كتب فيها السيوطيّ وتشعّباتها، كما تحدّث عن قوّة الحافظة عنده، وعن علوّ كعبه في باب الاجتهاد، فمن ذلك قوله: «وكان الشيخ، رحمه الله، أعلم أهل زمانه بعلوم الحديث وفنونه وأنواعه كلّها، حافظًا متقنًا عالمًا عارفًا

بصحيحه وحسنه وضعيفه وأنواعه كلّها: غريبه وموضوعه وطرقه كلّها وشرح معانيه وغريب ألفاظه، وإعرابه وحلّ مشكله، واستنباط أحكامه، وفقْهه، وأسماء رجاله وضبطهم وأنسابهم ومواليدهم ووفياتهم وبلدانهم، وتجريحهم وتعديلهم»[٢٠]. ولا يخفى ما في هذا النصّ من إكبارٍ للشيخ الحافظ.

ولئن كان علم السيوطي وما وصل إلينا من مؤلفاته يبيح للشاذليّ هذا الكلام، فقد وجدناه في مواضع أخرى يزيد في المبالغة حتى تصل حدًّا يفقد هذه السيرة الموضوعية، ومن ذلك ما ذكره بعد أن عدّد مؤلفات السيوطي: «هذه المؤلفات هي التي كُتبت وشاعت وانتشرت وذاعت. وأمّا ما غسله من مصنفاته ومحاهُ لكونه صنّفه في البداية، وبعد النهاية ما ارتضاه، فهو أيضًا شيءٌ كثير، بل لا يوجد لكلّ واحد ممّا غسله نظير»[٢١]. فمثل هذا الكلام بعيدٌ عن الدّقة والموضوعيّة لما فيه من حُكْمٍ على مؤلّفات غائبة، ولما فيه من انتقاصٍ لمؤلفات العلماء الآخرين.

أما **الباب الثالث** من الكتاب فهو فهرست لمؤلفات السيوطي (ببليوغرافيا)[٢٢]، وقد قسمت مؤلفات السيوطيّ التي عدّت (٥٦٠) كتابٍ على عشرة فنون وفق ما يأتي:

م	الفن	عدد الكتب
١	التفسير وتعلقات القرآن	٣٧
٢	الحديث وتعلقاته	٢٠٧
٣	مصطلح الحديث	٢٣
٤	الفقه	١٧٢
٥	أصول الفقه وأصول الدين والتصوف	١٧
٦	اللغة والنحو والتصريف	٥٧
٧	المعاني والبيان والبديع	٧
٨	الكتب الجامعة لفنون عدّة	١٠
٩	الأدب والنوادر والإنشاء والشعر	٩٧
١٠	التاريخ	٣٢

ولا شكّ في أن مثل هذا الثبت عظيم الفائدة، ولا سيّما إذا تذكّرنا أنّ فريقًا من العلماء ضاعت مؤلّفاتهم فلم تصل إلينا هي أو عنواناتها، فالسيرة هنا تؤدي وظيفة علمية وتاريخية، وقد أشرت في مستهلّ المقال إلى أنّ هذا ما رمى إليه علماؤنا عندما كتبوا سيرهم، أو كتبوا عن شيوخهم.

أمّا **الباب الرابع** فقد خصّصه الشاذليّ للحديث عن وفاة السيوطيّ، وما وقع له من الكرامات بعد وفاته، وما رُئِيَ له من المنامات، وقد ذكر فيه مرض الإمام وتاريخ وفاته بدقة: «كان ابتداء مرضه في ذراعه اليسار، يقال إنّه خلطٌ أو انحدار، فمكث سبعة أيام، وتوفي رحمه الله في سحر ليلة الجمعة التاسع عشر من الشهر المذكور بمنزل سكنه وملكه بروضة مصر المحروسة»[٢٣]. وانتقل بعد ذلك ليصف لنا مشهد جنازته: «وكان له مشهدٌ عظيم، ولم يصل أحدٌ إلى تابوته يمسّه ولا يحمله من كثرة ازدحام الناس»[٢٤]. ثم ذكر الشاذلي بعض الكرامات التي وقعت للسيوطيّ، وهي قصصٌ حدثت لبعض المقرّبين من الإمام الحافظ مثل تنبيهه لبعض تلامذته على مواضع الإجابات عن بعض الأسئلة في كراريسهم، ومن ذلك أنّه أخبر أمّه في المنام بحمل جاريته التي أعتقها بعد وفاته بعشر سنين[٢٥]. ومثل هذه القصص على غرابتها تعكس نمط التفكير السائد في ذلك الوقت، وبهذا تحقق السيرة أيضًا هدفًا من أهدافها، وهو إظهار طبيعة الحياة والتفكير في المجتمع الذي يعيش فيه صاحب السيرة.

ثم أنهى الشاذليّ كتابه بخاتمةٍ أثنى فيها على الإمام السيوطيّ، وذكر ما كان له من حظوة عنده، وذكر الإجازات التي أجازه بها السيوطي، وذكر أنه سيورد المراثي التي قيلت في رثائه، ولكنه لم يذكر إلاّ قصيدة واحدة للشيخ أبي البقاء الأحمدي مطلعها:

شرفت بقعةُ من الأرضِ ضمّت

بحرَ علْمٍ سما سماءَ المعالي

وبعد، فإنّ كتاب (بهجة العابدين) سفرٌ ذو قيمة في مكتبتنا العربية؛ فهو يؤرّخ لعالمٍ جليل من علماء المسلمين من جهة، ويمثل نواة التأليف في فنّ السيرة عند العرب من جهةٍ أخرى، ولا يخفى أنّ تطبيق معايير كتابة السيرة كما تبلورت في العصر الحديث على مثل هذا الكتاب أمرٌ فيه كثيرٌ من الإجحاف، ولكنها نظرة في الكتاب تُدرك منها قيم العصر الذي كتب فيه، وتعلم أنّ تلك المبالغات التي وردت فيه إنّما هي تجسيدٌ لنمط التفكير السائد في ذلك الوقت، وقد أشرت إلى إضاءاتٍ كثيرة في ثنايا الكتاب، ولا سيّما أنّه يجمع بين السيرة الغيريّة (الترجمة) والذاتية، وهذا أمرٌ طريف يحسبُ للكتاب ومؤلّفه. ●

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

بهجة العابدين

بترجمة

حافظ العصر جلال الدين السيوطي

تأليف

الشيخ عبد القادر الشاذلي

تحقيق

الدكتور عبد الإله نبهان

دمشق ١٤١٩هـ ١٩٩٨م

●●●

الحواشي

١ – الترجمة الشخصية: ٧.
٢ – انظر المرجع السابق: ١١ – ١٤، وانظر كذلك: فن السيرة بين الذاتية والغيريّة في ضوء النقد الأدبي: ٤١.
٣ – فن السيرة بين الذاتية والغيريّة في ضوء النقد الأدبي: ١٣٥.
٤ – أدب السيرة الذاتية.
٥ – بهجة العابدين: ٦.
٦ – السيوطي ورسالته فهرست مؤلفاتي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع ٥٦ س ٩٩/ ١٨٣ – ١٨٥.
٧ – بهجة العابدين: ٥.
٨ – المصدر السابق: ٢٢.
٩ – فن السيرة بين الذاتية والغيريّة: ٧٨ – ٨٠.
١٠ – المصدر السابق: ٧.
١١ – المصدر السابق: ٤٦.
١٢ – طبع هذا الكتاب بالمطبعة العربية في القاهرة سنة ١٩٧٢م بتحقيق إليزابيث ماري سارتين.
١٣ – بهجة العابدين: ٧.
١٤ – المصدر السابق: ٥١.
١٥ – المصدر السابق: ٥٥.
١٦ – حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: ٥٠٨/١.
١٧ – بهجة العابدين: ٨٠.
١٨ – المصدر السابق: ٨٥.
١٩ – المصدر السابق: ٦٤.
٢٠ – المصدر السابق: ١٤٣.
٢١ – المصدر السابق: ١٢١.
٢٢ – نشر الدكتور سمير الدروبي هذه الرسالة في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، انظر الحاشية السادسة من هذا المقال.
٢٣ – بهجة العارفين: ٢٥٧.
٢٤ – المصدر السابق: ٢٥٧.
٢٥ – انظر المصدر السابق: ٢٦٣ – ٢٧٥.

المراجع

الحديدي : عبد اللطيف محمد السيد.
– فن السيرة بين الذاتية والغيريّة في ضوء النقد الأدبي، ط١، القاهرة، ١٩٩٦م.

الدروبي : سمير.
– السيوطي ورسالته فهرست مؤلفاتي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٥٦ حزيران ١٩٩٩م.

السيوطي : عبد الرحمن بن أبي بكر.
– حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧م.

الشاذلي : عبد القادر.
– بهجة العابدين بترجمة حافظ العصر جلال الدين السيوطي، تح. د. عبد الإله نبهان، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٩٨م.

شرف : عبد العزيز.
– أدب السيرة الذاتيّة، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، ١٩٩٢م.

ضيف : شوقي.
– الترجمة الشخصيّة، دار المعارف بمصر.

فهرس مخطوطات زاوية أحمد بو زيد مولى القرقور بسريانة - ولاية باتنة - الجزائر

الدكتور/ عبد الكريم عوفي
معهد اللغة العربية وآدابها
جامعة باتنة - الجزائر

فهرس مخطوطات زاوية أحمد بو زيد مولى القرقور بسريانة - ولاية باتنة - الجزائر

المقدمة

الحمد لله حمدًا كثيرًا والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعد، فهذا فهرسٌ لمخطوطات تحتفظ بها مكتبة الشيخ المولود بو زيد، نجل آخر شيوخ زاوية البوازيد المعروفة في منطقة الأوراس بزاوية (مولى القرقور)، التي كانت خلال العهدين التركي والفرنسي في الجزائر منارة من منارات العلم، يؤمها الطلبة والعلماء من أنحاء مختلفة؛ لتلقي العلوم الشرعية الصحيحة، ودراسة كتاب الله وسنة رسوله الكريم.

ومخطوطات هذا الفهرس تمنعت عن المستعمر الفرنسي، وسلمت من عاديات الزمن، بعد أن تعرضت الآلاف من أخواتها للحرق في عهد الاحتلال، عندما كانت الزاوية في أوج نشاطها العلمي والإصلاحي.

وهذه المخطوطات حفظها الإمام المولود؛ لتبقى شاهدًا حيًّا على الدور الفعّال الذي أدّته الزاوية في نشر العلم والمعرفة وإصلاح المجتمع، وهي كغيرها من المخطوطات في الجزائر مما تحتفظ به الزوايا، والخزانات الشعبية، والمكتبات الخاصة، والمساجد، والكتاتيب القرآنية، والقصور، لم ترَ النور بعد الاستقلال، وبقيت على حالها إلى يومنا هذا لم تفهرس فهرسة فنية، ولم ينشر عنها شيء، فهي تنتظر الباحثين وطلاب العلم لإخراجها إلى النور، وبعث الحياة فيها، لينتفع بها الناس.

إن هذه الكنوز التي تحتفظ بها مكتباتنا على اختلاف أنواعها تمثل جانبًا تراثيًّا مهمًّا في فكرنا العربي الإسلامي، الذي أبدعه علماؤنا في المشرق والمغرب، وفي الجزائر خاصة؛ إذ يعكس فكرًا راقيًا ساهم به أصحابه في بناء الحضارة الإنسانية عبر الأعصر المختلفة.

ولا شكّ أن كثرة المخطوطات وتنوعها في المراكز

العلمية ببلادنا في القرون الماضية سببه النشاط العلمي الذي كان سائدًا فيها أيام ازدهار الدويلات الإسلامية في المشرق والمغرب، وكثرة الحركات العلمية التي قام بها الطلاب والعلماء بين تلك الدويلات. وقد كانت الجزائر ممرًّا للقوافل العلمية التي تنتقل شرقًا وغربًا، كما كان للرحلات العلمية التي قام بها علماؤنا إلى المشرق وإلى الغرب الإسلامي أبلغ الأثر في ازدهار المخطوطات وتنوعها؛ إذ كانوا يستنسخون الكتب ويجمعونها من كل مكانٍ للاستفادة منها.

وفي تلك العهود الزمنية الخصبة أصبحت مكتباتهم مليئة بالكتب الخطية النفيسة، ولا سيّما بعد أن قام العلماء والطلبة باستنساخ أعدادٍ كبيرة منها في شتى حقول العلم والمعرفة.

ولعل أوكد الأمور التي ينبغي أن يقوم بها الباحثون في الجامعات وفي مراكز البحث العلمي، على اختلاف أنواعها، العمل على حفظ هذا الموروث الفكري، الذي يصارع الموت منذ أن غاب عنه منتجوه، وذلك ببعثه وإحيائه؛ لينتفع به المجتمع الإنساني عامة، كما فعل إخواننا في المشرق العربي وبلدان المغرب (تونس والمغرب الأقصى).

وخير ما يعبر عن هذا الاتجاه الإيجابي هو هذا الكم الكبير من الفهارس الفنية المنجزة حول المخطوطات في العالم العربي والإسلامي، فقد اهتمت الشعوب العربية والإسلامية بمخطوطاتها؛ فهرسةً، وتعريفًا بها، وتحقيقًا ودراسة ونشرًا، ولم نحرك ساكنًا في بلدنا تجاهها.

وإيمانًا منّا بالدور الحضاري الذي يؤديه التراث المخطوط في ربط حاضرنا بماضينا، ومساهمة في تأييد فكرة الاهتمام بالمخطوطات وتنبيه الناس إلى قيمتها، والعودة إلى الانتفاع بها يأتي هذا الفهرس الذي أنجز ضمن مشروع (البحث اللغوي وإحياء التراث) الذي سجلته في جامعتي قسنطينة وباتنة في السنوات (٨٩ - ٩٤)، (٩٥ - ٩٧) وقد عنيت فيه بالتعريف بمراكز المخطوطات في الجزائر وإعداد فهارس فنية لها، ثم تحقيق ما يستحق منها التحقيق، ونشرها في مرحلة لاحقة.

نشأة الزاوية ونشاطها التعليمي والإصلاحي

أنشئت زاوية آل بو زيد في عهد الحكم التركي للجزائر، على يد الشيخ أحمد بن بوزيد الذي يوجد ضريحه بالمكان الذي تأسست فيه الزاوية أول مرة، والمعروف باسم (القرقور) وهو قريب من بلدية (وادي الماء)، غير بعيدٍ عن الطريق الرابط بين دائرتي (مروانة) و(سريانة) في ولاية باتنة؛ أي في جبل (مستاوة) الشهير بالمعارك الكبرى في أثناء الثورة التحريرية في ولاية الأوراس.

وقد عرفت هذه الزاوية باسم (زاوية مولى القرقور)، وكان الهدف من إنشائها تعليم القرآن الكريم وحديث الرسول ﷺ، ونشر العلوم الشرعية، وعلوم اللغة، وعلم الكلام وغيرها من العلوم التي كانت تمثل الثقافة، والمعرفة السائدتين في العهد العثماني.

وأخذت الزاوية بالطريقة الرحمانية[1] أسوةً بعددٍ من الزوايا التي سارت على هذه الطريقة، التي تلتزم باتباع الأحكام الشرعية على وفق كتاب الله وسنة رسوله الكريم، والابتعاد عن ممارسات البدع والخرافات والشعوذة، والالتجاء إلى الحيل لتحقيق أهدافها، وهي الطرق التي لجأت إليها بعض الزوايا استجابةً لرغبة الحكام الفرنسيين بعد الحكم التركي؛ إذ وجد هؤلاء الحكام في بعض شيوخ الزوايا من يحقق لهم أغراضهم التدميرية.

وقد كان من أهداف الزاوية محاربة كل هذه الممارسات التي تعمل على تخدير الشعب، وجعله تحت سيطرة الأفكار البالية خاضعًا لرغبات المستعمر مسلوب الحرية.

ومعلومٌ أن الفرنسيين كانوا ينعتون شيوخ

الزوايا وعلمائها بكلمة (المشايخ): للانتقاص من قيمتهم، لأنهم لم ينصاعوا لأوامرهم، ولم يكفوا عن نشر العلم والمعرفة وتبصرة الناس بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات تجاه دينهم ووطنهم ولغتهم وقيمهم الحضارية. وقد استعانوا ببعض العملاء على مراقبة شيوخ الزوايا ومحاصرتهم للحدّ من نشاطاتهم.

ويذكر أفراد الأسرة - بمرارةٍ وأسى - أن أحة (ليكا) المحاذية للطريق الرابط بين باتنة وقسنطينة؛ أي على بعد خمسةٍ وعشرين كيلو مترًا من باتنة، ومن هذه الضيعة انتقلوا إلى قرية (بويخفاون)[٢] الواقعة في بلدية (جرمة) حاليًّا على بعد مسافةٍ قصيرة من دائرة (سريانة). وفي (بويخفاون) تمّ بناء المساكن لأفراد الأسرة، وبعثت الزاوية من جديد لتؤدي دورها كما كانت في سابق عهدها، إذ بنوا مسجدًا للصلاة وجامعًا (كتّابًا) لتعليم القرآن الكريم ومدرسة لتعليم العلوم الشرعية وعلوم العربية على اختلاف فروعها، مع مراعاة الطرق التربوية التقليدية التي كانت تتّبع آنذاك في التعليم داخل الزوايا.

وقد سميت الزاوية باسم (زاوية سيدي الطيب[٣] مولى القرقور)، وبعد وفاة سيدي الطيب خلفه في مشيخة الزاوية ابنه (سيدي محمد مولى القرقور)، وعقب وفاة هذا الأخير خلفه ابنه (سيدي الشيخ علي ابن محمد بوزيد) وهو آخر شيوخ الزاوية قبل أن يحرقها المستعمر الفرنسي ويمحوها من الوجود.

ويروي الأحفاد أن الشيخ علي بن محمد كان عالمًا ورعًا تقيًّا، حافظًا العلوم الشرعية والعلوم العربية، آخذًا بسيرة أسلافه في المحافظة على تعليم القرآن الكريم وسنة رسوله الكريم، حاثًّا الناس على عمل الخير ونبذ الشر، ولعلّ تلمذته على الشيخ عبد الحميد بن باديس في قسنطينة كان لها الأثر الكبير في توجهاته التربوية والإصلاحية.

وقد ذكر لي ابنه الشيخ المولود بوزيد أنه كان يدرّس في الزاوية علوم الفقه، واشتهر بتدريس (كتاب سيدي خليل)، كما درّس الحديث والفرائض والسيرة النبوية والأخلاق والنحو والصرف.

وعندما أحرقت فرنسا الزاوية في (بويخفاون) انتقلت الأسرة إلى قرية (ملال) في عام ١٩٥٩م، وجدّدوا الزاوية في المكان المسمى (الكوشة)، وبقي الشيخ علي بن محمد يشرف عليها إلى أن حصلت الجزائر على استقلالها، لكن فرنسا - كما ذكرنا آنفًا - أتت بعنجهيتها على الزاوية ولم تُبقِ منها شيئًا.

وفي السنوات الأخيرة عمل شيخ الزاوية مع ابنه المولود على تبصير الناس بالأثر الإيجابي للرجل المتعلم في بناء المجتمع، والخروج من أزمة التخلف التي فرضها المستعمر الفرنسي على الشعب الجزائري، وعملاً على إصلاح ذات البين، وترشيد الناس إلى مبادىء الدين الإسلامي إلى أن أسلم الشيخ روحه إلى بارئها في عام ١٩٧٢م.

أما علاقة زاوية مولى القرقور بالزوايا الأخرى فقد كانت علاقة علمية حميمة، إذ كانت تتبادل البعثات الطلابية معها. ومن الزوايا التي كانت على اتصالٍ دائم بها زاوية علي بن عمر في طولقة بولاية بسكرة، وهي من الزوايا الكبرى في الجزائر التي تحتفظ بكنوزٍ من التراث الفكري لعلماء من الأقطار الإسلامية المختلفة[٤]. وقد كانت الزاويتان تتبادلان البعثات العلمية من الطلاب والمدرسين.

كما كان للزاوية أيضًا علاقة علمية متينة بزاوية الشيخ الحسين ببلدية سيدي خليفة في ولاية ميلة، التي تبعد عن مدينة قسنطينة خمسة وأربعين كيلو مترًا. وهذه الزاوية تحتفظ اليوم بأربع مئة مخطوط في شتى فنون المعرفة الإنسانية، وفيها مخطوطات نادرة تعدّ بعض نسخها فريدة في العالم، وقد يسّر الله لنا العمل على الكشف عن كنوزها وأعددنا لها فهرسًا علميًّا شاملاً نتوقع الفراغ منه قريبًا إن شاء الله.

وللزاوية أيضًا صلة وثيقة بزاوية ابن عبد الصمد بباتنة، وذلك بحكم القرب والجوار، وقد علمنا أن تأثيرًا قويًّا تركته زاوية مولى القرقور في هذه الزاوية؛ إذ إن بعض شيوخ زاوية ابن عبد الصمد تتلمذوا على شيوخ آل بوزيد كما ذكر لنا الشيخ المولود، وبعض من سألناهم من الشيوخ الكبار الذين ينتسبون إلى زاوية ابن عبد الصمد.

ودرس في هذه الزاوية علماء من غير شيوخها مثل الطاهر شنوقي، وسيدي الخلفة، كما زارها العلامة ابن باديس، وتخرّج فيها خلقٌ كثير من أبناء المنطقة ومن مناطق أخرى مجاورة، ففي هذه الزاوية درس الشيخ الجليل الطاهر مسعوداني الحركاتي، والشيخ عمار بن بلخير، وناسٌ من أولاد بوقرانة، وأولاد ساسي، وأولاد سلام.

وكان لتلمذة الشيخ علي بن محمد على الإمام عبد الحميد بن باديس في قسنطينة أكبر الأثر في تكوين علاقة علمية بين الشيخ وتلميذه فيما بعد؛ إذ إن ابن باديس قام بزيارة الزاوية لمّا أدرك أهميتها في المنطقة، من حيث اتباع المبادىء الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم ونشر العلم والأخذ بالطريقة الصحيحة في الإصلاح التربوي والاجتماعي.

وبعد وفاة ابن باديس استمرت العلاقة بين تلامذته وشيوخ الزاوية؛ لأن جمعية العلماء المسلمين رأت في هذه الزوايا والطرق التربوية التي تأخذ بها في توجيه أفراد المجتمع دعمًا قويًّا لتحقيق الأهداف التي رسمتها في برامجها التعليمية والإصلاحية.

إن هذا الدور الفعّال الذي أدته الزاوية في نشر العلم، وإيقاظ الوعي في نفوس المواطنين في الأوراس الكبير والمناطق المجاورة، بفضل شيوخ الزاوية وعلماء آخرين، لم يُرضِ الاستعمار الفرنسي، فحاول مراتٍ عديدة الحدّ من نشاطها، وتعطيل دورها الإصلاحي، وتشديد الرقابة على شيوخها وطلابها، إلاّ أنه لم يفلح في مسعاه على الرغم من الأذى الذي ألحقه بشيوخها في مناسباتٍ عديدة.

وقد شاركت الزاوية إلى جانب نشاطها التربوي والإصلاحي في الثورات الشعبية التي خاضها الشعب الجزائري ضد المستعمر، ولا سيّما في ثورة ١٩١٦م التي شملت منطقة (مستاوة)، الموطن الأول الذي نشأت فيه الزاوية، وفي ثورة التحرير الكبرى التي قامت في الفاتح من نوفمبر ١٩٥٤م، إذ قدّم أهل الزاوية كل مافي استطاعتهم رجالاً وفكرًا ومادة، واستضافوا العجزة والمعوزين والفارين من جحيم الحرب المدمرة، كما استقبلوا قادة الثورة وجنودها، وأمدوهم بالاحتياجات المطلوبة في تلك الأزمنة العصيبة، وكانت حصنًا منيعًا لها.

ولما أيقن المستعمر أن تأثير الزاوية في المواطنين بلغ أشدّه، وأن هذا الدور الخطير الذي تؤديه سبب إخفاقها، أقبلت على القضاء على الزاوية نهائيًّا باستعمال وسائل القمع المختلفة، فقد نفت شيوخها، وأحرقتها في كلٍّ من (جبل مستاوة) عندما قامت ثورة ١٩١٦م في جبل أولاد سلطان بـ (عين التوتة)، وفي (بويخفاون) عندما قامت ثورة أول نوفمبر ١٩٥٤م. وبذلك تمكنت من القضاء على كلّ النشاطات التي كانت تقوم بها؛ إذ محتها من الوجود، وأحرقت ما تحتفظ به من مخطوطات ووثائق وكتب، ولم يسلم من حملتها التدميرية سوى عدد من المخطوطات أخفاها أهل الزاوية تحت الأتربة، وهي التي نعدّ لها هذا الفهرس.

وقد حفظها لنا الشيخ المولود بوزيد نجل آخر شيوخ الزاوية الذي نقدمه في الفقرات الآتية:

هو المولود بن علي بن محمد بوزيد، ولد في عام ١٩١٧م بقرية (بويخفاون)، من أسرةٍ ذات علمٍ وفضل وجاه، أجداده ووالده - كما رأينا - كانوا شيوخ زاوية لها دورٌ ريادي في الحركة التعليمية والإصلاحية.

بدأ تعليمه الأول في زاويتهم، فحفظ القرآن الكريم، وتعلّم مبادئ العلوم الشرعية والعربية على أبيه مع نخبةٍ من أبناء الأوراس، ولمّا أدرك قيمة العلم وحلاوته تاقت نفسه للهجرة إلى مدينة باتنة، وفيها تلقى العلم على الشيخ الطاهر مسعوداني الحركاتي، الذي عمل إماماً ومعلماً في المسجد العتيق بالمدينة، وقد كان هذا العالم من طلبة زاوية (مولى القرقور) التي ينتسب إليها التلميذ المولود بوزيد.

وطمح التلميذ إلى أن ينهل العلم من منابعه الثرّة، فأذن له والده بالانتقال إلى مدينة قسنطينة؛ ليتلقى العلم على أستاذ والده الشيخ عبد الحميد بن باديس، فكان له ما أراد، وبقي هناك سنةً كاملة قبل وفاة شيخه ابن باديس بسنة؛ إذ تلقى العلم عليه في الجامع الأخضر وبجامع سيدي بومعزة وبجامع سيدي قموش. وبعد سنة حافلة بالنشاطات العلمية رجع إلى قريته، وانضم إلى أسرة التعليم في الزاوية، يدرس ما حصله من العلوم والمعارف، لكن رغبة التزوّد من العلوم والمعارف لا تزال قوية في نفسه، فأذن له الوالد بالسفر إلى تونس عام ١٩٤٧م، لأخذ العلم عن مشايخ جامع الزيتونة، وبقي هناك سنةً كاملة أيضًا قضاها في التحصيل العلمي، ثم قفل راجعًا إلى بلده؛ ليجد الزاوية في انتظاره؛ لأن واجب العلم والتعليم في الزاوية اقتضى أن يكون موجودًا فيها.

ونظرًا للروابط التي كانت تربط الزاوية بالشيخ عبد الحميد بن باديس وبمعهده العلمي في قسنطينة بعد وفاته، بقي التلميذ المعلم (المولود) مرتبطًا بالمعهد، وجنّد نفسه عضوًا في جمعية (دار التلميذ) لجمع التبرعات للمعهد، وتقديمها للقائمين عليه، كما اشترك في (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) عام (١٩٤٩ - ١٩٥٠)، وقد كان أحد رجالات التعليم في مدارسها التي أنشأتها حتى قيام الثورة التحريرية الكبرى عام ١٩٥٤م.

ولما اشتهر في المنطقة بالنشاطات التربوية والإصلاحية قررت الجهات المسؤولة عن قيادة الثورة التحريرية أن يستمر في نشاطه التعليمي بصورةٍ رسمية تحت راية الثورة التحريرية، وقد كانت ترسل إليه الحصص التعليمية والبرامج من الشيوخ المسؤولين عن البرامج التعليمية في المنطقة، كالقاضي (قارة الصغير) قاضي الناحية الأولى، والشيخ موسى بوزيد قاضي الناحية الأولى أيضًا، وكان هذا الأخير يسند إليه مسؤولية الإشراف على التعليم عند غياب المسؤولين، كما كلّف بمهمة جمع التبرعات لمصلحة الثورة من قرية (بويخفاون)، وحثّ الناس على العمل لصالح الثورة وقادتها، وكان له تأثيرٌ كبير في إيقاظ الوعي والتبصير بالدور المنوط بأفراد المجتمع في الدفاع عن الوطن، كما صاحب قادة الجيش في مهام كثيرة، وكان يقوم بعمليات الإمدادات المستمرة للثورة.

وهذه الأعمال والمواقف المشرفة في مسيرة الإمام المولود بوزيد كلها مثبتة في الوثائق الرسمية لقادة الثورة ومسؤولي المنطقة، وقد أطلعني عليها عندما كنت أتردد على مكتبته العامرة؛ لإعداد هذا الفهرس، وهذه الوثائق من المصادر النادرة لكتابة تاريخ الثورة التحريرية وتسجيل الحياة الثقافية خلال عهد الاستعمار الفرنسي في الجزائر.

وفي عام ١٩٥٩م عندما أحرقت فرنسا الزاوية في (بويخفاون)، ودمرت كلّ أثرٍ له علاقة بالزاوية، انتقل مع والده وأفراد الأسرة إلى (الكوشة)، وبقي يواصل رسالته التعليمية ومساندة الثورة بتقديم المساعدات المادية والمعنوية، حتى ألقت فرنسا القبض عليه وأودعته السجن، ولما أفرج عنه فرضت عليه الإقامة الجبرية في بلدية (سريانة) مدة ثمانية أشهر، وأصيب بالمرض، فأذن له بالذهاب إلى (باتنة) قصد العلاج، ولمّا شفي من مرضه عاد إلى مهمته التعليمية حتى لاح فجر الاستقلال.

وفي عام ١٩٦٣م عيّنه أحمد توفيق المدني (وزير الأوقاف) إماماً في مسجد (سريانة)، وبقي فيه حتى عام ١٩٦٩م، ثم دعته وزارة التربية والتعليم ليقوم

بمهمة التربية والتعليم من جديد؛ لأن المدارس التي أنشئت لتعليم أبناء المجتمع بحاجةٍ إلى أمثاله فلبّى النداء. وقد تخرج على يديه عددٌ كبير من الطلبة، وهم يشغلون اليوم مناصب عليا في الدولة.

وعلى الرغم من التجربة الطويلة التي اكتسبها في ميدان التربية والتعليم، والتعيين الرسمي في قطاع التعليم إلاّ أنه أدرك أن دور الإمامة في المسجد لا يقل أهمية عن دور التعليم في المدرسة الرسمية، ولذلك أقرّ البقاء في المسجد إمامًا متطوعًا في بلدية (سريانة) إلى يوم كتابة هذا الفهرس. أمدّ الله في عمره وأفاد أبناء المجتمع بتوجيهاته ونصائحه.

وقد حدثني الشيخ المولود أن مفتش الشؤون الدينية في ولاية باتنة الأستاذ محمد الأمير صالحي – رحمه الله – كان يكلفه بمهام المساجد، ويعينه في لجان الإشراف على معلمي القرآن الكريم، وإحياء المواسم الدينية على مستوى ولاية باتنة.

وقد كان، إلى جانب ما تقدّم ذكره من نشاطات، أحد الأعضاء الدائمين في جمعيات إصلاح ذات البين وحلّ النزاعات التي تقوم بين المواطنين والأعراش في منطقة الأوراس الكبير، مع شيوخ المنطقة؛ كالشيخ الطاهر مسعوداني الحركاتي، وأحمد بن عثمان عوفي السلطاني(٥)، ومحمد الأمير صالحي، وعيسى مرزوقي، وعمر دردور، ومعلم البخاري، ومسعود بنور، وغيرهم من علماء المنطقة في الدوائر والبلديات.

وللشيخ المولود عددٌ من الأولاد كلهم متعلمون، وحاصلون على شهاداتٍ جامعية، يعملون في القطاعات المختلفة من مؤسسات الدولة.

أما مكتبة الإمام مولود فهي عامرة بالكتب التراثية، وعدد من المخطوطات التي سلمت من عاديات الزمن وويلات المستعمر الفرنسي، وهي تخصّ مجالات معرفية، ولا سيّما العلوم الشرعية.

وقد حدثني الإمام أن جمهرةً من العلماء الجزائريين والباحثين أمّوا مكتبته في عهود زمنية متعاقبة بعد الاستقلال للاطلاع على ما تحتفظ به من مقتنيات، وذكر منهم الدكتور عمارًا الطالبي، والدكتور أبا القاسم سعدالله وغيرهما ممن لا تحضره أسماؤهم من طلاب العلم والمعرفة.

ولما كانت المخطوطات التي تحتفظ بها مكتبة الإمام تمثل جانبًا ثقافيًّا وفكريًّا من رصيدنا الحضاري، وتعكس اهتمامات علمائنا بالفكر الإنساني عامةً كبقية الشعوب الأخرى، رأيت من الواجب القيام بفهرسة مخطوطات المكتبة وتقديمها للقرّاء ممن يعنون بالتراث، لعلهم يجدون فيها ما يلبي رغباتهم العلمية، ولأن تراثنا ما زال مجهولاً لدى الباحثين والدارسين.

وقد راعيت في إعداد هذا الفهرس جملةً من الشروط والمواصفات الفنية التي يأخذ بها علماء هذا الفن. وقبل ذكر البطاقات الفنية لكل مخطوط أشير إلى بعض الأمور التي تتسم بها مخطوطات المكتبة، وإلى طريقة ترتيبها:

١ – يبلغ عدد مخطوطات الزاوية ستًّا وستين مخطوطة؛ منها المفردة، ومنها ما ضمّ في مجاميع.

٢ – تمثل مخطوطات الزاوية علوم التربية، والتصوّف، والتفسير، والتوحيد، والحديث، والفلك، والفقه وأصوله، واللغة.

٣ – أغلب المخطوطات في علم الفقه والأصول.

٤ – نسخ أغلبها بالخط الجزائري والمغربي والأندلسي، وبأقلام جزائرية، وكثيرٌ منها من نسخ شيوخ الزاوية وتلامذتهم.

٥ – معظم المخطوطات مسفرة بالجلد الأحمر مع تأثر عددٍ منها بعاديات الزمن (الرطوبة والأرضة).

٦ – بعض المخطوطات مبتورة الأول والآخر بسبب العوامل الطبيعية والبشرية.

٧ – كثرة الشروح في حواشي كثيرٍ من المخطوطات.

٨ – كتابة المتن داخل إطار محلّى بخطوط حمراء، وزخرفة بعض المخطوطات بأشكال فنية بديعة، وذلك جريًا على عادة الأقدمين في توشية المخطوط وزخرفته.

٩ – وضع على أغلبها ختم (مولى القرقور) أي صاحب الزاوية، وأحيانًا يكتب اسم الشيخ خطيًا.

١٠ – أفادني الإمام المولود أن مكتبته كانت تحتفظ بمخطوطات استعارها بعض المترددين على المكتبة للانتفاع بها في أبحاثهم، لكنهم لم يعيدوها على الرغم من طلبها منهم مرات عديدة، وقد ذكر لي أن أحد الأساتذة الباحثين أخذ كتاب (الوغليسية)، وطلب مني أن أخبره أن الإمام يطلب رد الكتاب إلى المكتبة بعد مرور سنوات عن تاريخ استعارته، وذلك قصد فهرسته ضمن مخطوطات الزاوية، وواعدني برده إلى الإمام، وهاهو الفهرس يكتمل وكتاب (الوغليسية) يغيب عن المكتبة ويسقط من الفهرس؛ لأن الذي استعاره فضّل الاحتفاظ به في مكتبته وحرمان القرّاء من الإفادة منه.

١١ – سيقف القارىء على الأمور المنهجية التي راعيتها في فهرسة المخطوطات عند ما يقرأ أول مخطوطٍ في الفهرس، وهي أمورٌ جرى العرف على اتباعها في هذا المجال.

١٢ – رتبت المخطوطات ترتيبًا ألفبائيًا حسب العلوم والمعارف التي تمثلها، واتبعت الترتيب نفسه داخل كل علم.

١٣ – وضعت أرقامًا متسلسلة من (١ – ٦٦) لمخطوطات الزاوية، يليها رقم المخطوط في المكتبة محصورًا بين قوسين كبيرين. وإذا كان المخطوط ضمن مجموع فإني أذكر رقم المجموع ثم رقمه الترتيبي داخل المجموع مع الفصل بينهما بخط مائل، ولتوضيح هذه الفكرة نقرأ الرقمين التاليين:

أ – [١ – (١٦)] فالرقم (١) هو الرقم التسلسلي، والرقم (١٦) هو رقم المخطوط في المكتبة، وهو الذي يطلب عندما يراد قراءة مخطوط (شرح قصيدة أنوار السرائر في سرائر الأنوار) للشريشي.

ب – [٢ – (٢/١٢)]: فالرقم (٢) يعني الرقم التسلسلي في الفهرس، والرقم (١٢) يعني رقم المجموع، أما الرقم (٢) فيعني الرقم الترتيبي للمخطوط في المجموع، والرقم كله يعني كتاب (النصائح): للمحاسبي.

١٤ – علامة الاستفهام الواردة في وصف المخطوط محصورة بين قوسين كبيرين تعني أن كلمة في المخطوط تعذر قراءتها، وإن تكررت فتعني كلمتين تعذر قراءتهما أيضًا.

١٥ – العناوين وأسماء المؤلفين المحصورة بين قوسين كبيرين من وضعنا للدلالة على أنها لم ترد في الأصل، وقد استعنا في وضعها بالاعتماد على كتب التراجم التي وردت فيها.

١٦ – عبرت بكلمات مختصرة (منحوتة) عن بداية المخطوط، كالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، والصلاة (وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد...)، والحمدلة (الحمد لله الذي...) وقول الشيخ (وقال الشيخ الفقيه الأستاذ...)، وقول العبد (وقال العبد الفقير المحوج إلى رحمة ربه...)، كما أشرت بثلاث نقاط (...) إلى الكلام المحذوف أو الساقط.

١٧ – حاولت قدر المستطاع إتمام اسم المؤلف وذكر تاريخ ولادته ووفاته بالتاريخين الهجري والميلادي مع ذكر الكتاب المترجم له في آخر الوصف.

١٨ – أشرت إلى الكتب المبتورة التي لم تحمل أسماء العناوين والمؤلفين بكلمة (مجهول) ورتبتها في حرف الجيم.

١٩ – المخطوطات التي لم تحمل أسماء مؤلفيها ولم أتأكد من نسبتها لأصحابها لتشابه الأسماء كتبت قبل اسم مؤلفيها كلمة (لعله) ليبقى باب الاجتهاد في التأكد من نسبتها مفتوحاً.

فهرس مخطوطات الزاويـة

١ - التربية والسلوك

١ - (١٦): شرح قصيدة أنوار السرائر في سرائر الأنوار، للشريشي (الرائية):

لأحمد بن يوسف بن محمد بن يوسف الفاسي (أبـو الـعـبـاس) (٩٧١هـ = ١٥٦٣م – ١٠٢١هـ / ١٦٢١م)(٦).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول العبد...: «أحمد ابن يوسف بن محمد بن يوسف الفاسي... الحمد لله الكبير المتعال الواحد الصمد العزيز ذي الجلال... وبعد فلما كانت القصيدة المسماة بـ (أنوار السرائر وسرائر الأنوار)، للشيخ الإمام الحبر الهمام... أبي العباس تاج الدين أحمد بن محمد البكر المعروف بالشريشي».

وآخره: «...وأثبت بنصوص الأئمة وعيون الأمة مكتفياً بها عن الكلام في ذلك.

قال مؤلفه العبد... فرغت من هذه النسخة بعيد الزوال من يوم الثلاثاء الحادي والعشرين من شهر الله شوال عام واحدٍ وألف سنة من الهجرة».

نسخت في أربعة وعشرين من عام ١٢٤٠، على يد حسين بن أبي عبدالله بن عبدالله الكمشي الغريان.

الأوراق: ١٢٨، الأسطر: ٢٤ – ٢٨، القياس: ٢١ × ١٦سم، الخط مغربي، الحواشي قليلة، عليه ختم مولى القرقور، فيه نظام التعقيبة، كتبت بعض الكلمات والجمل بالأحمر، مسفر بالجلد، حالته جيدة، وقد اشتملت المقدمة على حياة الناظم، وشيوخه وثقافته.

٢ - (٢/١٢): النصائح (الدينية والنفحات القدسية):

للمحاسبي (الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبدالله) (ت ٢٤٣هـ = ٨٥٧م)(٧).

أوله بعد البسملة والصلاة: قال المحاسبي – رحمه الله تعالى – ناصحاً: «... الحمد لله الأول قبل كل شيء والخالق، والحمد لله الآخر بعد كل شيء، والوارث له، والحمد لله الظاهر على كل شيء».

وآخره: «وما بطن، وأحيانا وإياكم على طاعته والعمل بما يقرب إليه، إنه جوّاد كريم.

تمّ كتاب النصائح للمحاسبي بحمد الله وحسن عونه... ذو القعدة في يوم الثلاثاء قبل الزوال بعدما خلت منه خمسة عشر، عام ثمانية وستين ومائتين وألف».

الناسخ: مجهول، الأوراق: ٨٣، الأسطر: ١٦، القياس: ٢٠ × ١٦سم، الخط جزائري، حالته جيدة، فيه نظام التعقيبة، كتبت بعض الجمل والعبارات بالأحمر البارز. منه نسخة في مكتبة نظارة الشؤون الدينية بباتنة، برقم: [٦٦ت/٨](٨).

٣ - (١/١٢): وصية في تربية النفوس والزهد في الدنيا (دواء القلوب ومعرفة همم النفوس وآدابها):

للأنطاكي (لعله: علي بن عاصم الأنطاكي) (ت ٢٢٠هـ = ٨٣٥م)(٩).

أوله بعد البسملة والصلاة: «... وهذه وصية في تربية النفوس والزهد في الدنيا. قال الشيخ الأنطاكي – رحمه الله – ونفعنا به (؟) أوصيك يا أخي أن تسلم لله في جميع أحكامه وما أراد من خلقه».

وآخره: «... ما دام العلم والقرآن في صدور الرجال والأوراق. انتهى... وسلّم تسليمًا».

الناسخ والتاريخ مجهولان، خالٍ من الحواشي والتمليكات، الأوراق: ١٣، الأسطر: ١٦، القياس: ٢٠

× ١٦سم، الخط جزائري بارز، كتبت بعض الجمل والعبارات بالأحمر، فيه نظام التعقيبة.

٢ - التصوف

٤ - (٢٠): (السير والسلوك إلى ملك الملوك):

لمصطفى البكري (مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري الشامي) (١٠٩٤هـ = ١٦٨٨م - ١١٦٢هـ = ١٧٤٩م)[١٠].

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله الذي أهبط بحكمته أسرار ذاته من سماء العلى إلى الأرض الطبيعة الكلية وأودعها بقدرته في صرف النطق إظهارًا لخواص الأسماء».

وآخره: «... ولا نقدر أيها الأخ على ردها إلاّ بالتمسّك بالشريعة وصحبة العلماء...

تمّ الكتاب المسمى (السير والسلوك إلى ملك الملوك) تأليف مولانا المصطفى البكري... يوم الاثنين أي ضحوته في شهر الله المعظم جمادى الأول سنة ١٢٤٤ من الهجرة النبوية. على يد الحسين بن بلقاسم ابن محمد بن المبروك بن محمد بن علي الطيار القصوري نسبًا الزابي موطنًا الطولقي منشأً المشهور بـ: عبد الدائم».

خالٍ من التملكات، حواشيه كثيرة، الأوراق: ٥٢، الأسطر: ٢٤ - ٢٥، القياس: ٢٢ × ١٦ سم، الخط مغربي، كتبت بعض الجمل والفقرات بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة، وقد رتبه مؤلفه على مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة.

كتب في آخره: «نسخه لأخيه في الله سيدي محمد ابن بلقاسم سليل البركة سيدي أحمد بن بوزيد... نسخه في مسجد شيخ الوقت سيدي علي بن عمر، عمر الله به قلوب الجميع بالطاعة والمعرفة بجاه النبي الشفيع».

منه نسختان خطيتان في مكتبه نظارة الشؤون الدينية بباتنة برقمي: [٦٥ ت/٧، ٦٨ ت/١١«١»][١١].

٥ - (٢٩): الطالع الأنيق بشرح صفائح التحقيق:

لمجهول (؟).

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي أمدّ قلوب أوليائه معرفةً ونورًا وشرح بلطائف حكمته...».

وآخره: ... مبتور «... وترك المناهي هو الأشدّ بالطاعة».

الناسخ والتاريخ مجهولان. عليه ختم مولى القرقور، الأوراق: ١١، الأسطر: ٢٨، القياس: ٢٤ × ١٦سم، كتب بخط جزائري وبمداد أسود وبعض الكلمات والجمل بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة، مسفر بالجلد، لكنه تعرض للتلف بسبب الرطوبة والأرضة.

يبدو أن النظم المشروح للمؤلف نفسه. وقد وضعه على الطريقة الخلوتية وشروطها وآدابها.

٦ - (١٩): العنوان مجهول:

لأبي عبدالله المحاسبي (لعله: الحارث بن أسد المحاسبي المتقدم)[١٢].

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله المبدىء المعيد الفعّال لما يريد وعلى ما يشاء دبر الأشياء كيف شاء...».

وآخره: «... فلما كذبوا الأنبياء وعصوا الأولين والآخرين أهلكهم الله وعذبهم في الدنيا والآخرة.

وكان الفراغ من نسخه قبل الزوال يوم الخميس، السابع من شهر الله المعظم ١٧ ذو القعدة من سنة ١٣٧٠هـ. على يد الأخضر بن علي بن الصغير بن محمد بن سي اسعيد بن سيدي أحمد بن أبي زيد».

حواشيه قليلة، الأوراق: ٩٨، الأسطر: ١٨، القياس: ٢٣ × ١٦سم، كتب بخط مغربي مليح، وبعض الجمل والعناوين بالأحمر البارز، حالته جيدة، مسفر بالجلد، فيه نظام التعقيبة.

٣ - التفسير

٧ - (٣/٢٤): تفسير القرآن الكريم من سورة الكهف إلى سورة الفاتحة (تفسير الجلالين):

لجلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي (٧٩١هـ = ١٣٨٩م - ٨٦٤هـ = ١٤٥٩م)[١٣].

أوله بعد البسملة والصلاة: «سورة الكهف، مكية (؟ ؟) الآية: مائة وعشرة أو وخمس عشرة آية، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد وهو الوصف...».

وآخره: «... إن المهتدين ليسوا اليهود ولا النصارى، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب...

وكان الفراغ منه يوم الجمعة في آخر جمادى الأول في العام الثاني من القرن الثالث عشر، على يد محمد بن حليمة الخراجي نسباً».

خالٍ من التملكات، حواشيه نادرة، كتب بخط مغربي، بمدادٍ أسود وأحمر في كامل المخطوط، وفي مواضع كثيرة يغلب المداد الأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة. كتبت الورقة الأخيرة منه بخط مغاير تناولت ألقاب الحديث ومصطلحاته.

ومن هذا المخطوط نسخٌ كثيرة في الخزانة الحسنية بالرباط[١٤].

٨ - (٢/٢٤) تفسير القرآن الكريم من سورة البقرة إلى سورة الإسراء (تفسير الجلالين):

لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩هـ = ١٤٤٥م - ٩١١هـ = ١٥٠٥م)[١٥].

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله حمداً موافياً لنعمه وجنده، هذا ما اشتدت إليه حاجة الراغبين في تكملة تفسير القرآن الكريم الذي ألفه الإمام العلامة المحقق جلال الدين محمد بن محمد بن أحمد المحلي الشافعي - رحمه الله - وتتميم ما فاته وهو من أول سورة البقرة إلى آخر الإسراء...».

وآخره: «... فرحم الله أمرءاً نظر بعين الإنصاف إليه ووقع فيه على خطأٍ فأصلحه.

فرغ من تأليفه يوم الأحد عاشر شوال سنة سبعين وثمانمائة، وكان الابتداء فيه يوم الأربعاء مستهل رمضان من السنة المذكورة، وفرغ من تبييضه يوم الأربعاء سادس صفر من سنة إحدى وسبعين وثمانمائة... وكان الفراغ منه يوم الأربعاء عند صلاة العصر في شهر الله المعظم جمادى الثاني في العشر الأخيرة من عام أول القرن الثالث عشر بعد المائتين والألف. على يد محمد بن حليمة الخراجي نسباً».

حواشيه نادرة، الأوراق: ٨٥، الأسطر: ٢٦ - ٢٧، القياس: ٢٢ × ١٦سم، كتب بخطٍ جزائري وبمدادٍ أسود وأحمر من أوله إلى آخره، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة، منه نسخ كثيرة في الخزانة الحسنية بالرباط في المغرب[١٤].

٤ - التوحيد

٩ - (١١): شرح العقيدة:

لأبي عبدالله محمد بن يوسف السنوسي الحسني (٨٣٢هـ = ١٤٢٨م - ٨٩٠هـ = ١٤٩٠م)[١٨].

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله الواسع الجود والعطاء الذي شهدت بوجوده ووحدانيته وعظيم جلاله ووجوب افتقار الكائنات كلها إليه...».

وآخره: «... ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله تعالى، فنقول: الحمد لله الكريم الوهّاب المعظم النعم الجليلة لمن شاء لمحض فضله لسبب من الأسباب... **﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾**»[١٩].

الناسخ والتاريخ مجهولان، حواشيه كثيرة، الأوراق: ٢٤، الأسطر: ٢٦، القياس: ٢٢ × ١٦سم،

كتب بخط مغربي مقروء، وبعض الجمل والعبارات مكتوبة بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

١٠ - (١/٣٣): العنوان مجهول:

لمؤلف مجهول.

أوله مبتور «... بالقلب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والأعضاء، ثم سلام الله، أي تحيته اللائقة به ﷺ...».

وآخره مبتور: «... فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من مجاهدة النفس على ترك...».

الناسخ والتاريخ مجهولان، حواشيه قليلة، الأوراق: ٤١، الأسطر: ٢٢، القياس: ٢٠ × ١٥سم، كتب بخط مغربي جميل، وبعض الكلمات والجمل بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، أوراقه متداخلة، حالته متوسطة.

٥ - الحديث

١١ - (٢/٤٧): بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما عليها:

لأبي محمد عبدالله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي (٦٩٥هـ = ١٢٩٦م)(١٩).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول العبد الفقير: «الحمد لله الذي رتق فتق ظلمات جهالات القلوب فبدأ أنوار بركاته معجزات آثار النبوة... فلما كان من متضمن ما أودعنا من برنامج الكتاب الذي سميناه بـ (بدء النهاية في بدء الخير وغاية إشارة)...».

وآخره: مبتور... «... والسؤال فيه دليل على أن البشر معذورون فيما جبلت عليه البشرية».

الناسخ والتاريخ مجهولان، الأوراق: ١٤٩، الأسطر: ٣١، القياس: ٢٨ × ٢١سم، كتب بخط أندلسي، وبعض الجمل والأحاديث كتبت بمداد أحمر بارز، صفحة العنوان مزخرفة، حالته جيدة، مسفر بالجلد، خالٍ من التعقيبة.

١٢ - (٣٥): الترغيب والترهيب ج٢:

لعبد العظيم المنذري (ابن عبد القوي بن عبدالله، أبو محمد، زكي الدين المنذري) (٥٨١هـ = ١١٨٥م - ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م)(٢٠).

أوله بعد البسملة والصلاة: «فصل عن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: (ثلاثة لا تقبل لهم صلاة: من تقدّم قومًا وهم له كارهون، ورجل أتى الصلاة دبارًا، والدبار أن يأتيها بعد أن تفوته)...».

وآخره مبتور..: «وحسن الترمذي حديث شهر ابن حوشب، قال ابن عون: تركوه، وقال شبابة عن شعبة.

الناسخ مجهول، ولعل تاريخ الفراغ من نسخه هو ١٢٤١هـ، حسب الذي ورد في ظهر الورقة الأولى، الحواشي قليلة، الأوراق: ٢١٧، الأسطر: ٣٢، القياس: ٢٠ × ٢٧سم، كتب بخط جزائري، والأبواب وبعض الأسطر كتبت بالأحمر والأسود البارزين، مسفر بالجلد، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

١٣ - (١/٢٤): الفتوحات الإلهية فيما اجتمع من الأحاديث النبوية التي تشفى بها القلوب الصدية:

لمحمد بن عبدالله الحسني (ابن محمد الشيخ الحسني، أبو عبدالله السعدي) (ت ٩٨٠هـ = ١٥٨٧م)(٢١).

أوله بعد البسملة والصلاة والحمدلة: «اعلم أن أفضل العلوم بعد كتاب الله حديث رسوله ﷺ. قال تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾(٢٢)».

وآخره: «... وكان أوصاه بذلك - رضي الله عنهما - انتهى بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه (؟) كمل الكتاب المسمى بالفتوحات الإلهية... في شهر الله المعظم ربيع الثاني عام أول القرن الثالث بعد المائتين والألف».

نسخه محمد بن حليمة (لعله: حليتم) الخراجي نسبًا ودارًا، عليه ختم مولى القرقور، حواشيه قليلة، الأوراق: ٣٣، الأسطر: ٢٦، القياس: ٢٢ × ١٦سم، كتب بخط جزائري ورؤوس الفقرات والعبارات بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

١٤ - (٤٣): الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية:

لإبراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي المالكي (ت ١١٠٦هـ = ١٦٩٤م)[٢٣].

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي وفق لحمل الحديث من اصطفاه من الأنام وهدى من ارتضاه لفهم ما فيه من الأحكام... وسميته (الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية)، ثم ينبغي أن ننبه على المصنف بالتعريف، وذلك بذكر نسبه وبعض ما أثر على وجه لطيف...».

وآخره: «... وهذا آخر ما سهّل الله تحصيله على حسب الإمكان، والحمد لله الكريم المنّان،... تمّ الكتاب المبارك... على يد كاتبه الفقير إلى رحمة ربه القدير، بلقاسم بن منصور بن بلقاسم بن راقد بن حنيش السلطاني».

تاريخ النسخ مجهول، عليه تعليقات في الحواشي، الأوراق: ١٥٥، الأسطر: ٣٠، القياس: ٢٣،٥ × ١٨سم، كتب بخط مغربي وبعض الكلمات والجمل بالأحمر، فيه نظام التعقيبية، مسفر بالجلد لكنه ممزق، حالته جيدة.

١٥ - (١/٤٧): المرائي (الحسان):

لأبي محمد عبدالله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي (ت ٦٩٥هـ = ١٢٩٦م)[٢٤].

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله المبتدىء بالنعم لخلقه تفضيلاً، الباعث محمدًا (؟) من بريئته تمامًا... وبعد فهذا كتاب جمعت فيه كل المرائي الدالّة على فضل شرح مختصر البخاري الذي سميته (بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما عليها)...».

وآخره: «... على سبعة وجوه، هذا رابعها سوى ما لذّ عنده مدخرًا في الآخرة وباقي السبعة تراءى قبل أن تموت».

الناسخ والتاريخ مجهولان، عليه تعليقات في الحواشي، الأوراق: ١٩، الأسطر: ٣٦، القياس: ٢٩ × ٢١سم، كتب بخط مغربي، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة، مسفر بالجلد.

١٦ - (٢١): الموطأ «رواية يحيى بن يحيى الليثي» ج١:

(لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي أبو عبدالله) (٩٥هـ = ٧١٢م - ١٧٩هـ = ٧٩٥م)(٢٤).

أوله بعد البسملة والصلاة: «.. وفوت الصلاة، حدثني يحيى بن يحيى بن يحيى عن مالك بن أنس عن محمد بن شهاب، أن عمر بن عبد العزيز أخّر الصلاة يومًا ودخل عليه عروة بن الزبير فأخبره أن المغيرة ابن شعبة أخّر الصلاة يومًا...».

وآخره: «... ولم يرَ رافع عليه إثمًا حين قرَّت عنده على الأثرة.

وافق الفراغ منه يوم الأربعاء قبل الزوال ساعة ودرجين(٢٥) أول يوم رجب الله من عام ثمانية وستين ومائتين وألف».

نسخه محمد بن أحمد الشريف، حواشيه كثيرة، وكتبت بالأحمر والأسود، عليه ختم مولى القرقور، الأوراق: ٢١٤، الأسطر: ١٨ - ١٩، القياس: ٢٢ × ١٦سم، كتب بخط جزائري مليح، وضبط بالشكل من أوله إلى آخره بالأحمر والأسود، حالته جيدة، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد.

صُدِّر المخطوط بورقتين تشتملان على تعريفٍ بعلامات الشيوخ، وفهرسين؛ الأول داخل إطارٍ مقسّم على شكل مربعاتٍ يحوي كل مربع كتابًا،

والثاني فهرس منقول من شرح الزرقاني على الموطأ، وكتب بمدادٍ أحمر بارز، كما ذكر في موضع منه أن هذا الجزء نسخ في اثنين وعشرين يومًا، والمساحة المكتوبة قياسها: ١٤ × ٧سم.

١٧ - (٢٢): الموطأ «رواية يحيى بن يحيى الليثي» ج٢:

(لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي أبو عبدالله) السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «كتاب الطلاق وما جاء (؟) مالك أنه بلغه أن رجلاً قال لعبدالله بن عباس: إنما طلقت امرأتي مائة تطليقة فماذا ترى علي...».

وآخره: «... ما تبقى من دعوة المظلوم... كمل كتاب الجامع بتمامه... ليلة الخميس بعد نصف الليل بأربعة أدراج في السابع والعشرين من شهر شوال من عام ثمانية وستين ومائتين وألف».

نسخه محمد بن أحمد الشريف، حواشيه قليلة، عليه ختم مولى القرقور، الأوراق: ٢١٠، الأسطر: ١٨ – ١٩، القياس: ٢٢ × ١٦سم، كتب بخط جزائري مليح، وبعض الكلمات والجمل بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة، المساحة المكتوبة: ١٤ × ٧سم.

٦ - الفلـك

١٨ - (٣/٣٣): شرح المقنع في علم أبي مقرع:

لمحمد بن سعيد بن محمد بن يحيى بن أحمد بن داوود بن أبي بكر بن يعزى السوسي المرغتي (١٠٠٧هـ = ١٥٩٨م – ١٠٨٩هـ = ١٦٧٨م)(٢٧).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ والحمدلة: «... وبعد، فيقول أحوج العبيد إلى عفو ربه الكريم محمد بن سعيد... هذا شريح قصدت به تبيين رجزي المسمى بـ (المقنع في علم أبي مقرع)...».

وآخره: «... ويحقق فيه الرجاء والإمتاع ويجعله خالصًا لذاته تعالى ويثبت أجره ﴿يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون، إلاّ من أتى الله بقلبٍ سليم﴾»(٢٨).

تم الفراغ من نسخه في شهر الله المعظم ذو القعدة بعد ما مضت منه إحدى عشر يومًا يوم الأربعاء بعد صلاة الظهر»، ولم يذكر السنة.

ناسخه محمد بن عبدالله بن امبارك الخراجي نسبًا، الأوراق: ٣٠، الأسطر: ٣٠، القياس: ٢٠ × ١٥سم، كتب بخط مغربي وبعض الجمل بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة، غير مسفر، سقطت بعض أوراقه، أورد فيه المؤلف مربعات تحتوي على عمليات حسابية.

١٩ - (٤/٣٣): المطلع على مسائل المقنع:

لمحمد بن سعيد بن محمد بن يحيى بن أحمد السوسي المرغتي السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة وقول العبد: «الحمد لله حمدًا كثيرًا طيّبًا مباركًا فيه... وبعد فهذا تقييدٌ مختصر على نظمه المسمى بالمقنع في اختصار علم أبي مقرع سأله عنه بعض المبتدئين الراغبين... وسميته (المطلع على مسائل المقنع)...».

وآخره: «... وأبيات هذا المختصر عددها تعطى كلمة ضحى، وهي تسعةٌ وتسعون بيتًا، وذلك مائة إلاّ واحدًا، أي تنقص واحدًا؛ لأن نقط الضاد تسعين [كذا في الأصل] والحاء ثمانية والألف المنقلبة عن ياءٍ واحد، وكان نظمه عام شم وهو أربعون وألف، ومصليًا في حال كونه مصليًا على النبي الهاشمي».

الناسخ والتاريخ مجهولان، عليه بعض التعليقات في الحواشي، الأوراق: ١٣، الأسطر: ٢٨، القياس: ٢١ × ١٥سم، كتب بخط مغربي، وبعض الأسطر والأبيات الشعرية بالمداد الأحمر، فيه نظام التعقيبة، وقد استعملت فيه أشكال هندسية مربعة لتوضيح المسائل المشروحة، بعض أوراقه ساقطة.

٧ - الفقـه

٢٠ - (٤/١٤): الإرفاق في مسائل الاستحقاق:

للحسن بن رحال التادلي المعداني (أبو علي). (ت ١١٤٠هـ = ١٧٢٨م)(٢٩).

أوله بعد البسملة والصلاة: «هذه أوراق ألّفها كاتبها في مسائل من الاستحقاق دعت إليها الحاجة... ولذلك سميتها بـ(الإرفاق في مسائل الاستحقاق) والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ...».

وآخره: «... وإن ذهب المختص على مذهب أشهب وقرره شارعه على ظاهره، والخلاف بين ما ذكر قدمناه أثناء الكلام في هذا التأليف والعلم عند الله تعالى... كمل... في بشبكة في عمالة وهران على يد الطيب بن سيدي محمد بن سي بلقاسم بن سي أحمد ابن بوزيد المعروف في بلزمة سكنه، في شهر الله المحرم يوم الجمعة مغرب الزوال عام ١٢٨٤هـ».

عليه ختم مولى القرقور، الأوراق: ٢٧، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، كتب بخط جزائري، وعبارة قول الشيخ وبعض العبارات والفصول بالأحمر، عليه تعليقات في الحواشي، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٢١ - (١٤ - ٥): التحريز لمسائل التصيير:

لأحمد بن محمد البويعقوبي (لعله: أحمد بن محمد ابن أحمد المجلسي نسبًا، الأموي اليعقوبي الشنقيطي المنعوت بالبدوي)، (ت ١٢٢٠هـ = ١٨٠٥م)(٣٠).

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي بحمده يفتتح ويختتم ويستكمل كل أمرٍ [ذي] بال ويستتم... وبعد فيقول عبدالله تعالى أحمد بن محمد البويعقوبي... وسميت هذا التقييد (التحريز لمسائل التصيير) معتمدًا على الله تعالى في تيسير...».

وآخره: «... ثم يبيعها هذا المشتري الأخير من البائع الأول نقدًا بأقل مما اشتراها به، وخفّف هذا الوجه بعضهم ورأى أخف من الأول، والله تعالى أعلم.

كمل بحمد الله تعالى وحسن عونه... يوم التاسع من شهر الخير عام ١٢٨٤، يوم محرم الحرام».

الناسخ مجهول، عليه ختم مولى القرقور، وفي حواشيه تعليقات قليلة، الأوراق: ١٧، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، كتب بخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بمدادٍ أحمر بارز ولا سيّما كلمة (مسألة) في كامل المخطوط، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٢٢ - (٣/١٢): جواز ضرب الدف والرقص وما جاء في ذلك:

لعز الدين بن عبد السلام (عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي بن الحسن الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء)، (٥٧٧هـ = ١١٨١م - ٦٦٠هـ = ١٢٦٢م)(٣١).

أوله بعد البسملة والصلاة والسلام: «فصلٌ في جواز ضرب الدف والرقص وما جاء في ذلك. قال الشيخ... وأما الضرب بالدف والرقص فقد جاءت الرخصة في إباحة الفرح والسرور في أيام الأعياد والعرس...».

وآخره: «... فإن كانت صافية (؟) ولطيفة، وإن كانت (؟) كثيرة (؟). كمل ما ذكره الإمام عز الدين عبد السلام في جواز الضرب بالدف والزيارة والاستماع إلى الغناء».

الناسخ والتاريخ مجهولان، الأوراق: ٣، الأسطر: ١٦، القياس: ٢٠ × ١٦سم، كتب بخط مغربي، وأقوال الرسول وبعض الجمل والعبارات بالمداد الأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٢٣ - (٢/١٤): الجواهر في المنظومة:

لسيدي قاسم بن أحمد بن يمون التادلي (؟).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله الذي جعل النكاح من أعظم أسباب الاعتصام وأكبر التعفّف والتحصّن من الأوزار والآثام... أما بعد، فإني لما كنت وضعت نظمي مختصرًا لنفسي، خاصةً فيما يتعلق بالأزواج والنكاح، وسميته بالجواهر في المنظومة...».

وآخره: «... وأسألك اللهم بجاهك وبجاه أنبيائك ورسلك عندك أن تبلغ في الدنيا...

تمّ الكتاب المبارك على يد كاتبه فقير الورى وأحوجهم إلى مولاه الطيّب بن سي محمد بن بلقاسم الغريب عن وطنه في بشبكة في عمالة وهران، في محرم يوم الجمعة منه عام ١٢٨٤هـ».

عليه ختم مولى القرقور، وتعليقات في الحواشي كثيرة، الأوراق: ٣٩، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، الخط جزائري، كتبت بعض الحروف والعناوين بالأحمر البارز، وضبط النص بالشكل في مواضع كثيرة، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٢٤ - (٣٧): حاشية الشيخ ابن سودة على الشيخ عبد الباقي «النصف الأول»:

(ابن سوده)، (؟).

أوله بعد البسملة والصلاة: «كما يدل عليه لفظ أحدكم، وأخيه لا دليل في لفظ أحدكم، ولا في لفظ على أن البيع...».

وآخره: «وافق الفراغ منه يوم الخميس الثالث والعشرين من جمادى الأولى عام ثمانية وخمسين ومائة وألف، ووافق الفراغ من نسخه يوم الخميس بعد العصر إحدى وعشرين في شهر الله ذي الحجة عام خمسة وثمانين ومائة وألف».

لم يرد فيه اسم الناسخ، عليه ختم مولى القرقور، التعليقات في الحواشي قليلة، الأوراق: ١٥٤، الأسطر: ٣٢، القياس: ٣٠ × ٢١سم، كتب بخط مغربي ورؤوس العبارات بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة، لأنه أصيب بالرطوبة والمحو في بعض أجزائه.

٢٥ - (٣): البيوع (لعله: حواش على شرح مختصر خليل للزرقاني):

للبناني (لعله: محمد بن الحسن بن سعود البناني، أبو عبدالله)، (ت ١١٩٤هـ = ١٧٨٠م)(٣٢).

أوله بعد البسملة والصلاة: «قال ش: فقال القرافي: تؤثمه إلخ. الظاهر أن تردد القرافي إنما هو من جهة الفعل، وأما إثمه من جهة الإقدام...».

وآخره: «لأن (؟) كما في كتاب الأكرية. انظر شرح أبي علي».

لم يرد فيه اسم الناسخ، ولا تاريخ الفراغ من نسخه، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور (١٩٠٣)، الأوراق: ٢٦٠، الأسطر: ٢٥، القياس: ٢١ × ١٦سم، كتب بخط مغربي مقروء، وبعض الكلمات والجمل والفقرات بالمداد الأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٢٦ - (١٣): الدرة المكنونة في نوازل مازونة ج١:

لأبي زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي ثم المازوني (ت ٨٨٣هـ = ١٤٧٨م)(٣٣).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «... الحمد لله المانح عقول العلماء موهبة، خصّوا بها سائر العقلاء بمنزلة التشريف، وفضل بعضهم على بعض...».

وآخره: «... ولو باع الآخر أو ردّ الثوب ثوبه بزيادة مثل درهم فلا حق للمنادي الأول الذي أخرج سوما. وبالله تعالى التوفيق».

نسخه محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن المعراوي، ولم يذكر تاريخ النسخ، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، يحمل ختم محمد بن الطيب مولى القرقور، الأوراق: ١٨٩، الأسطر: ٣٣، القياس: ٢٩ × ٢١سم، كتب بخط جزائري مقروء، عناوينه وبعض الجمل بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، صدرت الورقة الأولى منه بالعنوان وبرنامج الكتاب، وهو عبارة عن الفصول التي يشملها الكتاب، ومضمونها فتاوى لعلماء جزائريين وتونسيين ومغاربة، أصيب بالرطوبة في أجزائه العلوية، ومنه نسخة في المكتبة الوطنية برقم: ١٣٣٥.



٢٧ - (٣٦): ديوان ابن سحنون في الفقه (لعله: الوثائق):

لأبي القاسم بن علي بن سلمون الكناني (عبدالله ابن علي بن عبدالله بن علي بن سلمون الكناني، أبو أحمد)، (٦٦٩هـ = ١٢٧١م - ٧٤١هـ = ١٣٤٠م)(٣٤).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله ذي المجد والكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم... وبعد فإنه لما كانت الأحكام الشرعية لها محل كبير من الدين...».

وآخره: «... وقال ابن رشد في التعقيب: إنها تجب عليه العقوبة مع أن يدعى عليه بدعوى فانظره. وهنا انتهى بنا القول في هذا المجموع، كان الفراغ من نسخه وقت الزوال من يوم الحادي والعشرين في شهر الله المعظم شعبان يوم الخميس من سنة ثلاثة عشر ومائتين وألف، على يد أحمد بن علي بن صالح ابن أحمد بن سي بلقاسم».

عليه تعليقات كثيرة في الحواشي كتبت بالأحمر والأسود، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: (؟)، الأسطر: ٢٦، القياس: ٢٠ × ١٥سم، الخط جزائري، رؤوس الجمل والفقرات بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٢٨ - (٣/١٤): شرح أرجوزة أبي محمد سيدي عبدالله بن محمد الهبطي في أقسام العدة وأحكامها والحيض والرضاع:

لبدر الدين (؟) الولي الصالح أبي محمد سيدي أبي القاسم بن علي بن حجو السناني (؟).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله الذي خلق وصور وقضى وقدر ونهى وأمر وأرسل الرسل الكرام... وبعد، فقد طلب مني بعض الإخوان أن أشرح لهم الأرجوزة التي ألفها الولي الصالح ناصح المسلمين أبو محمد سيدي عبدالله بن محمد الهبطي - رضي الله عنه - في أقسام العدة وأحكامها والحيظ [كذا] والرضاع...».

وآخره: «... إلا الذين رضعوا امرأة واحدة، أو أرضع الصبي الصبية، والصبية أن تعوذ بالله من الجهل... كمل الشرح المبارك... يوم أحد عشر من محرم ويوم الأربعة [كذا] عام ١٢٨٤هـ، نسخ في بشبكة في عمالة وهران، على يد الطيب بن سي بلقاسم بن سي أحمد بن بوزيد.

عليه تعليقات في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ١٥، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، كتب بخط جزائري وبعض الكلمات والجمل، وأحيانًا أسطرًا كاملة، بالأحمر، ضبط النص بالشكل، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة».

٢٩ - (٩): شرح خليل ج٤:

(لأحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أبي البركات الشهير بالدردير)، (١١٢٧هـ = ١٧١٥م - ١٢٠١هـ = ١٧٨٦م)(٣٥).

أوله بعد البسملة والصلاة: «ولما أنهى الكلام عن البيوع وما يتعلق بها وما يلحق بها انتقل يتكلم على الإجارة كذلك، وهو أول الربع الرابع من هذا الكتاب...».

وآخره: «... أو حصل منه حيض ولو مرة أو مني من أحد فرجيه فلا إشكال لإيضاح الحال... قال مؤلفه - رحمه الله - وقد تمّ جمعها بعد ظهر يوم الأربعاء الخامس والعشرون [كذا] من شهر الله رجب سنة سبع وتسعين ومائة وألف، وقد فرغ من نسخه ضحوة يوم السبت سنة ست وسبعين ومائتين وألف على يد الحاج علي العجري الجزائري ثم اللمداني نسبًا، المالكي مذهبًا، الأشعري اعتقادًا، التوشي دارًا».

عليه تعليقات قليلة في الحواشي، تملكه محمد بن سيدي الطيب مولى القرقور، الأوراق: ١٩٠، الأسطر: ٢٧، القياس: ١٨ × ٢٥سم، كتب بخط جزائري مليح، وعبارات كثيرة بالأحمر البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد الأحمر، حالته جيدة.

٣٠ - (٢٥): شرح خليل ج٢:

(لأحمد بن محمد الدردير) السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «باب ذكر فيه البيع، وهو أول النصف الثاني من هذا المختصر. ينعقد البيع، أي يحصل ويوجد البيع، وهو كما قال ابن عرفة عقد عارضة على غير ولا متعة لذة منافع...».

وآخره: «... وأشعر قوله قصد أنه لو لم يقصد بأن شرط عليه السقي ثلاث مرات، يسقي مرتين وأغناه المطر عن الثالثة لم يحط من حصته شيء، وكان له جزء بالتمام، وهو كذلك والله أعلم بالصواب... وكان الفراغ من نسخه عشية يوم الأحد في شهر رمضان المعظم لثمانية أيام بقيت منه من سنة ١٢٧٥هـ».

لم يرد فيه اسم الناسخ، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، الأوراق: ١٩٤، الأسطر: ٢٣، القياس: ٢٢ × ١٦سم، كتب بخط مغربي، بعض الجمل والفقرات بالأحمر في كامل المخطوط، فيه نظام التعقيبة، من هذا المخطوط نسخةٌ أخرى برقم: [٣١(١/٢٧)] وهي الموالية.

٣١ - (/٢٧): شرح خليل ج٢:

(لأحمد بن محمد الدردير) السابق.

أوله (غير مقروء لتأثره بالرطوبة): «... باب ذكر فيه الإجارة والأرضين وما يتعلق بهما، وهي بكسر الهمزة الأشهر من ضمها...».

وآخره: «... كان شرط عليه الحرث ثلاث مرات، فحرث مرتين، نظر فإن كان ما ترك الثلث حط... وأشعر قوله: قصد بأنه لو لم يقصد بأن شرط... وأغنى المطر عن الثالثة لم يحط من نصيبه شيء».

الناسخ والتاريخ مجهولان، التعليقات في الحواشي قليلة، الأوراق: ٨٠، الأسطر: ٢٩، القياس: ٢٣ × ٧,٥سم، كتب بخط مغربي، بعض الجمل والفقرات بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، عنوان الباب الأول داخل إطار مزخرف بالمداد الأحمر والأخضر والأسود، حالته رديئة، وأوراقه متلاصقة، مما يصعب قراءته. منه نسخة أخرى تقدمت برقم: [٣٠ - (٢٥)].

٣٢ - (٦): شرح خليل:

للخرشي (محمد بن عبدالله الخرشي، أبو عبدالله)، (١٠١٠هـ = ١٦٠١م - ١١٠١هـ = ١٦٩٠م)[٣٦].

أوله: «باب ذكر الإجارة وكراء الدواب والحمام والدور والأرض وما يتعلق بذلك، والإجارة مأخوذة من الأجر بمعنى الثواب والمشهور فيها كسر الهمزة...».

وآخره: (مبتور) «... فأربعة أحوالٍ تنتهي لأربعة وعشرين لكل أحد عشر وللعاصب اثنان.، ش: فلو ترد».

الناسخ والتاريخ مجهولان، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، تملكته فاطمة بنت الصغير بالشراء، الأوراق: ٢٧٠، الأسطر: ٢٥، القياس: ٢٠ × ١٥سم، كتب بخط مغربي مقروء، بعض الكلمات والأبواب بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٣٣ - (٣٨): شرح خليل ج٣:

لمحمد الخرشي السابق.

أوله: (مبتور) «... فإنه سوى فيما بينهما وبين مسألة السوق (؟) مع أن المشهور مذهب المدونة كما يدل عليه كلام التوضيح».

وآخره: «... كان شرط عليه حرث أو سقي ثلاث مرات فحرث أو سقى مرتين... أشعر قوله: قصد أنه لو لم يقصد بأن شرط على السقي بخلاف الإجارة فالدنانير والدراهم.

كان الفراغ منه في شهر الله المعظم ذي الحجة بعد أن خلت منه أربعة أيام يوم السبت عند الضحى عام

١٧٧ (لعله: ١٠٧٧)، نسخه بعكاز بن علي بن بعكاز بن محمد بن (؟) العلمي ثم الربعي، المالكي مذهبًا، الأشعري اعتقادًا».

عليه تعليقات في الحواشي، الأوراق: ٢٣٤، الأسطر: ٢٤، القياس: ٢٦ × ٢٠سم، كتب بخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بالمداد الأحمر والأزرق البارزين، وقد وشاه الناسخ بالزخرفة البديعة في مواضع كثيرة، ولا سيّما الأبواب والفصول، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٣٤ - (٥): شرح الربع الرابع من خليل:

لعبد الباقي بن يوسف (بن أحمد الزرقاني)، (١٠٢٠هـ = ١٦١١م - ١٠٩٠هـ = ١٦٨٨م)[٣٧].

أوله: بعد البسملة والصلاة، «باب في الإجارة: ابن عرفة هي بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولا حيوان لا يعقل بعرضٍ غير ناشيء...».

وآخره: (مبتور) «... دون ثدي فذكر، لأصل أصل نبات الشعر البيضة، والحكم للغالب فلا يرد».

الناسخ والتاريخ مجهولان، لأنه مبتور - كما ذكرنا - عليه تعليقات قليلة في الحواشي، الأوراق: ٣٩١، الأسطر: ٢٣، القياس: ٢٠ × ١٥سم، كتب بخط مشرقي جميل، بعض الكلمات والجمل بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٣٥ - (٧): شرح خليل:

لمجهول.

لم يرد فيه اسم المؤلف، وهو مبتور الأول والآخر، وأوراقه متداخلة وبعضها ساقطة، ومع أن ناسخه اعتمد فيه نظام التعقيبة يصعب تحديد أوله وآخره، كما تعذر علي تحديد مواطن السقط فيه، على حواشيه بعض التعليقات، ناسخه وتاريخ النسخ مجهولان، الأوراق: أزيد من ٢٥٠ ورقة، الأسطر: ٢٥، القياس: ٢٠ × ١٦سم، كتب بخط مشرقي، وكتب الحرفان (ص، ش) بالمداد الأحمر البارز [المصنف والشارح]، مسفر بالجلد، حالته جيدة إلاّ أنه مبتورٌ وأوراقه متداخلة.

٣٦ - (٨): شرح الشيخ خليل:

لمؤلف مجهول.

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي أشرق من نوره الظلمات، وذلك بربوبيته الأرضين والسماوات... باب ذكر كم الإجارة وكم الدواب والحمام والدور والأرضين...».

وآخره: «... خاتمة أول من حكم في الخنثى عامر ابن الظرب، ثم حكم فيه في الإسلام علي بن أبي طالب - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -، أي أول من قضى به في الإسلام».

فرغ من نسخه في شهر الله المعظم جمادى الأولى فات فيه إحدى وعشرين [كذا] يومًا وذلك يوم الأربعاء عند الضحى عام تسعة وثمانين من القرن الثاني عشر بعد المائة والألف، على يد محمد بن محمد بن حليمة الخراجي، كتب بخط جزائري جميل، بعض الجمل والعبارات المشروحة كتبت بمدادٍ أحمر وأصفر مذهب، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، الأوراق: ١٥٥، الأسطر: ٢٩، القياس: ٢٥ × ١٩سم، فيه نظام التعقيبة، كتب في الصفحة الثالثة عنوان (باب الإجارة) في مربع مزخرف بالمداد الأحمر والأصفر والأسود، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٣٧ - (٢٦): (شرح على رسالة الإمام ابن الجوزي):

(لإبراهيم بن مرعي بن عطية برهان الدين الشبرخيتي)، (ت ١١٠٦هـ = ١٦٩٤م)[٣٨].

أوله: (مبتور)... «الأب بالعارية قبل البناء لم يحتج إلى يمين، وإن كان بعده وقبل السنة فلا بدّ من يمين...».

وآخره: «... ولا شيء للحاضنة على الأب ولا في مال الولد، لأجلها يحضن بغير أجرة المسكن - كما

تقدم - والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب...».

وكان الفراغ من كتابته في يوم الاثنين ٢٨ صفر عام ١١٢٠هـ، الناسخ مجهول، كتب بخط مشرقيّ جميل، رؤوس بعض الجمل والفقرات بالمداد الأحمر، التعليقات في الحواشي قليلة، الأوراق: ٣٣٨، الأسطر: ٢٥، القياس: ٢٠ × ١٤،٥سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة، ومنه نسخة في مكتبة نظارة الشؤون الدينية بباتنة برقم: [٤١ ف/ ٥٣].

٣٨ - (١/٣٢): شرح قصيدة أبي الحسن علي بن بلقاسم الزقاق في أحكام القضاء (تكميل المنهج للزقاق):

لمحمد بن أحمد (بن محمد أبو عبدالله) ميارة/ (٩٩٩هـ = ١٥٩٠م - ١٠٧٠هـ = ١٦٦٢م)(٣٩).

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي لا ينبغي الحمد إلا له... وبعد فيقول محمد بن محمد، ابن ميارة غفر الله له ذنوبه وأوزاره: منذ وقفت على قصيدة الإمام أبي الحسن علي بن أبي القاسم الزقاق التي في أحكام القضاء وأنا أشتهي الوقوف على شرح عليها لحلّ ألفاظها...».

وآخره: «... وهذا آخر ما يسّر الله في هذه القصيدة، وهو إن لم يكن شرحًا ممتعًا فهو في الجملة... أواسط ربيع النبوة من عام خمسةٍ وستين وألف».

تمّ الفراغ منه آخر ذي الحجة يوم الأربعة [كذا] عند الظهر عام ١١٩٣هـ، على يد محمد بن محمد الخراجي نسبًا».

وقد كتبه بخط جزائري، الأبيات الشعرية وبعض الجمل بالمداد الأحمر، عليه تعليقات في الحواشي قليلة، الأوراق: ١٢١، الأسطر: ٢٢، القياس: ٢٠ × ١٥سم، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة؛ لأنه أصيب بالرطوبة والأرضة وتآكلت بعض حواشيه، كما طمست مواضع كثيرة فيه، وسقطت أوراق منه.

٣٩ - (١/١٤): شرح قصيدة أبي عبدالله محمد ابن العربي في الذكاة:

لعبد العزيز بن الحسن بن يوسف بن مهري بن يحيى بن محمد الزياتي (ت ١٠٥٥هـ = ١٦٤٥م)(٤٠).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله المنفرد بالبقاء... هذا تقييد قصدت به شرح قصيدة في الذكاة لخالي الشيخ الإمام قدوة الأنام وحجة العصر... أبي عبدالله محمد بن العربي...».

وآخره: «... وأجرنا من عقابك الشديد وعذابك الأليم، يا ذا الجود والفضل العظيم، قال مقيده - رحمه الله وعفا عنه -: قد كمل ما أردت تقييده وانتهى، وجاء بفضل الله وفق الغرض المشتهى، وكان الفراغ منه يوم الأحد في شهر الله المعظم ذو الحجة بعد أن خلت منه ٢٣ يومًا عام ١٢٨٣هـ، نسخه في بشبكة في عمالة وهران حكم بالعباس غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين، عبد ربه الطيب بن سي محمد بن سي بلقاسم بن سي أحمد بن بوزيد».

الخط جزائري، بعض الكلمات والعناوين بالأحمر، عليه تعليقاتٌ قليلة في الحواشي، يحمل ختم محمد بن الطيب مولى القرقور، الأوراق: ٦٧، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٤٠ - (٤٢): شرح (مختصر خليل):

لإبراهيم بن مرعي بن عطية (برهان الدين الشبرخيتي) السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي فقه في دينه من اصطفى من الأنام وهدى من ارتضاه لفهم ما شرعه من الأحكام... لما كان علم الفقه من أجل العلوم قدرًا وأجمعها إحاطة...».

وآخره: «... فللأبوين المنع من التطوع ومن تعجيل الفرض على إحدى. قاله في الجواهر والله أعلم. وكان الفراغ من هذا الجزء المبارك أوائل ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين ومائة وألف. نسخه عمر بن



عمر شهر رزيق، الخط جزائري، بعض الكلمات والجمل والفقرات بالأحمر، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، الأوراق: ٣٣٣، الأسطر: ٣٦، القياس: ٣١ × ٢١سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة، أطرت المقدمة بخطين حمراوين، منه نسخة أخرى وهي الآتية برقم: ٤١ (٤١).

٤١ - (٤٥): شرح مختصر خليل:

للشبرخيتي المتقدم.

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله الذي فقه في دينه من اصطفاه من الأنام، وهدى من ارتضاه لفهم ما شرعه من الأحكام...»، وآخره: «... فللأبويين المنع من التطوع، ومن تعجيل الفرض على إحدى الروايتين، قاله في الجواهر. والله أعلم».

وكان الفراغ منه في أوائل ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين ومائة وألف، نسخه عمر بن عمر شهر رزيق، كتب بخط جزائري، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ٣٣٣، الأسطر: ٣٤، القياس: ٣٠ × ٣١سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة مع أنه مصابٌ بالرطوبة في أجزائه العلوية، أطرت المقدمة بخطين أحمرين، منه نسخة أخرى تقدمت برقم: ٤٠ (٤٢).

٤٢ - (٢٨): شرح مختصر خليل بن إسحاق ج١، ٢:

لأحمد بن محمد الدردير (١١٢٧هـ = ١٧١٥م - ١١٢٠هـ = ١٧٨٦م)(٤٣).

أوله بعد البسملة والصلاة والحمدلة: «أما بعد فيقول أفقر العباد إلى مولاه أحمد بن محمد الدردير: هذا شرحٌ مختصر على مختصر الإمام الجليل العلامة أبي الضياء سيدي خليل، اقتصرت فيه على فتح مغلقه...».

وآخره: «... ولا شيء لحاضن زيادة على السكن لأجلها؛ أي الحضانة، فقد تجب لها شيء، كالأم الفقيرة في مال ولدها المحضون، والله أعلم».

تاريخ الفراغ من نسخ الجزء الأول ٢٩ من ذي الحجة عام ١٣٧٤هـ، على يد الصادق بن محمد بن اقويدر بن عبد العزيز الحاج، أما الثاني فلم يذكر ناسخه، ولا تاريخ النسخ، والخط جزائري موحّد في الجزأين، وكتبت بعض الكلمات والجمل بالأحمر، ويبدأ الجزء الثاني بباب الذكاة، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، الأوراق: ٢٦٥، الأسطر: ٢٦، القياس: ٢٢ × ١٦سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد الأحمر، حالته جيدة.

كتب في بداية الجزء الثاني «الحمد لله عشرة من فحول الرجال من أهل العلم، لولاهم لذهب المذهب العدل، وهما هذان:

محمد: محمد بن سحنون، ومحمد بن (لعله: المواز) [تعذر قراءة الكلمة].

كذا الشيخان: أبو محمد بن أبي زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن.

والقاضيان: أبو الحسن بن القصار، وأبو محمد عبد الوهاب.

والقرنان: أشهب وابن نافع.

ثم الأخوان: قطرب، وابن الماجشون».

٤٣ - (٣١): شرح مختصر خليل ج٢:

(لأحمد بن محمد الدردير) السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «واعلم أنه قد تجاذب الحضانة أمران: أحدهما النكاح، لأنه منشئها، والآخر البيع لأن الحاضن عليه... فقال: باب ذكر فيه البيع وهو أول النصف الثاني من هذا المختصر...».

وآخره: «... وأشعر قوله: قضى بأنه لو لم يقض بأن شرط عليه السقي ثلاث مرات، فسقى مرتين، وأغنى المطر عن الثالثة، لم يحط من نصيبه شيء، ابن رشد بلا خلاف، قال بخلاف الإجارة».

نسخ في ١٣ ربيع الثاني ١٢٨٢هـ، على يد العبد ابن السعيد بن الأعجال بن سعيد بن محمد بن المبارك

ابن خليفة بن بوزيد بن حامد، كتبه بخط جزائري وبعض الكلمات والجمل بالأحمر البارز، عليه تعليقاتٌ كثيرة في الحواشي، فيه نظام التعقيبة، أطرت السطور الأربعة الأولى منه بالمداد الأحمر، الأوراق: ٣٧٨، الأسطر: ٢٦، القياس: ٢٢ × ١٦سم، حالته جيدة، مسفر بالجلد.

كتب عليه: حبسه محمد بن السعيد بن الأعجال البوزيدي على السيد الطيب بن السيد أحمد بن بوزيد حبسًا مؤبدًا، لا يباع ولا يشترى... وقع في ٢٩ ذي الحجة عام ١٣١٠هـ. (ومنه نسختان أخريان تقدمتا برقمي: [٣٠ - (٢٥)، ٣١ - (١/٢٧)].

٤٤ - (١٥): شرح خليل ج١:

لبهرام بن عبدالله بن عبد العزيز، أبو البقاء، تاج الدين، السلمي الدميري (٧٣٤هـ = ١٣٣٤م - ٨٠٥هـ = ١٤٠٢م)(٤٢).

أوله: (مبتور)... «قال الشيخ قوله: باب رفع الحدث، المنع المرتب على أعضاء الوضوء، قوله: وحكم الخبث أي النجاسة العينية، وإنما قال وحكم الخبث؛ لأن الرافع للحكم رافع لما يترتب...».

وآخره: ... لم أستطع أن أتبين آخره لخلوه من نظام التعقيبة وتداخل أوراقه، وسقوط بعضها.

لم يرد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ من نسخه، عليه تعليقاتٌ كثيرة في الحواشي تفوق المتن، كتب بخط مغربي، بعض الكلمات والجمل بالأحمر، الأوراق: ٢٠٢، الأسطر: ٣٣، القياس: ٢٧ × ٢١سم، مسفر بالجلد، حالته جيدة لولا تداخل أوراقه وسقوط بعضها، خالٍ من نظام التعقيبة.

منه نسخة أخرى وهي الآتية برقم: [٤٥ - (٤٤)]، كما توجد منه نسخة أيضًا في مكتبة الشيخ التهامي صحراوي بباتنة برقم: [١٠ف].

٤٥ - (٤٤): شرح مختصر خليل ج١،٢:

لأبي البقاء بهرام السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «باب رفع الحدث، أي المنع المرتب على أعضاء الوضوء. قوله: وحكم الخبث، أي النجاسة العينية، وإنما قال: وحكم الخبث، لأن الرافع للحكم...».

وآخره: (مبتور) «... ولذا جعل بعضهم الواو للحال، فالضمير في تولاه لما ذكر من الكيل أو الوزن أو العدد».

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط مغربيّ وبعض الجمل والفقرات بالأحمر، وخط الجزء الأول مغاير لخط الجزء الثاني، فيه نظام التعقيبة، عليه تعليقاتٌ كثيرة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ٢٢٣، الأسطر: ٣٤ - ٣٧، القياس: ٣٠ × ٢١سم، مسفر بالجلد، حالته جيدة إلا أنه أصيب بالرطوبة في أجزائه العلوية وسقطت أوراقه الأخيرة.

٤٦ - (٤٠): شرح مختصر خليل على شرح الأجهوري، ج٢:

لعبد الباقي (بن يوسف بن أحمد) الزرقاني (١٠٣٠هـ = ١٦١١م - ١٠٩٩هـ = ١٦٨٦م)(٤٣).

أوله بعد البسملة والصلاة والحمدلة: «كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، وبعد فهذا شرحٌ مختصر على مختصر العلامة الشهير في الآفاق خليل بن إسحاق لخصته من شرح شيخ الإسلام العلامة (؟) الشيخ علي الأجهوري...».

وآخره: «... فالأول محل في المفهوم مختلفٌ في الذات، والثاني مختلف ذاتًا ومفهومًا، والله تعالى أعلم».

كمل الجزء الثاني... يوم الجمعة الثامن من ربيع الأول النبوي عام ثمانين ومائة وألف، نسخه أحمد بن عمر وأحمد (؟) التيلي... الخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، عليه تعليقاتٌ في الحواشي، الأوراق: ٥٣١، الأسطر: ٣٤،

القياس: ٢٩ × ٢٠سم، حالته جيدة، يحمل ختم مولى القرقور، وكتب عليه: حبس وقف هذين الجزأين الأولين من الشيخ سيدي عبد الباقي أحمد بن اقويدر النايلي على السيد الطيب بن الشيخ سيدي محمد بن أبي القاسم على أولاده وأولاد أولاده.

٤٧ - (٤٨): (شرح مختصر خليل «النصف الثاني من الجزء الأول»):

لعبد الباقي الزرقاني السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «باب في البيع الشامل... المحضون له قبض نفقته، وتحصيل ما به قوامه بالنفقة، إذا كانت عينًا ونحوها وإنما يحصل بالبيع...».

وآخره: «... إن الإجارة مبنية على المشاحة والمساقاة على المسامحة، والله تعالى أعلم... تمّ الجزء الأول من النصف الثاني من الشيخ سيدي عبد الباقي».

الناسخ والتاريخ مجهولان، الخط جزائري، بعض الكلمات والجمل والعبارات بالأحمر البارز، الحواشي قليلة، الأوراق: ٢٨٠، الأسطر: ٣٠، القياس: ٢٧ × ١٩سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة، ملكه محمد الصالح نجل الشيخ سي محمد بن أبي القاسم.

٤٨ - (١٠): شرح مختصر خليل:

(لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي)، (١٠١٠هـ = ١٦٠١م - ١١٠١هـ = ١٦٩٠م)(٤٤).

أوله بعد البسملة والصلاة: «... ولما أنهى الكلام على الحج والعمرة وما يتعلق بهما، وكان مما يتعلق بهما الصيد وعقره... باب الذكاة، وهي لغة التمام، يقال: ذكيت الذبيحة إذا أتممت ذبحها».

وآخره: «... كما إذا كان الولد موسرًا وهو محضون لأمه الفقيرة، فلها أجرة الحضانة، لأنها تستحق النفقة في ماله ولو لم تحضنه».

تمّ نسخه عند الضحى يوم الخميس تسعة عشر يومًا من شهر ربيع الأول سنة خمسة وتسعين ومائة وألف على يد عمر بن أحمد الرهوني الشريفي التجلاوي اليعروبي، كتب بخط جزائري، وكثير من جمله وعباراته كتبت بالمداد الأحمر، عليه تعليقاتٌ كثيرة في الحواشي، الأوراق: ١٢٥، الأسطر: ٣٥، القياس: ٢٨ × ٢٠سم، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة، أصيبت بعض أجزائه العلوية بالرطوبة، مع المخطوط ثلاث صفحات كتبت فيها عباراتٍ فقهية وأبيات شعرية وأدعية، منه نسخة أخرى برقم: [٤٩ - (٢٣)] وهي اللاحقة، كما توجد منه ست نسخٍ في مكتبة نظارة الشؤون الدينية بباتنة في الجزائر بأرقام: [(١٢ف/٢٣، ١٣ف/٢٤، ١٤ف، ٢٥، ١٩ف، ٣٠، ٢١ف/٣٢، ٢٢ف/٣٣)]، وفي مكتبة الشيخ التهامي صحراوي بباتنة أيضًا نسخة منه برقم: [١١ف].

٤٩ - (٢٣): شرح مختصر خليل:

لأبي عبد الله الخرشي السابق.

أوله: (مبتور) «... ما التزمته للزوج، لأن لفظ يقتضي خلع مالها عليه من حق وزيادته ما الزمته من عندها، ومفهوم كلامه...».

آخره: «... كما إذا كان موسرًا وهو محضون لأمه الفقيرة، فلها أجرة الحضانة، لأنها تستحق النفقة في ماله ولو لم تحضنه... تمّ نسخه يوم الخميس بعد صلاة العصر خمسة عشر يومًا خلت من شهر الله المعظم ربيع الثاني من سنة ١١١٤هـ، على يد كاتبه الفقير إلى الله علي بن سليمان بن أحمد بن سليمان بن محمد بن يحيى بن سليمان التلمساني».

الخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بالأحمر، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، فيه نظام التعقيبة، الأوراق: ١٧٢، الأسطر: ٢١، القياس: ٢٠ × ١٥سم، مسفر بالجلد، حالته متوسطة؛ لأنه مبتور الأول وأصيبت أطرافه السفلية بالرطوبة. (ينظر آخر وصف المخطوط السابق).

٥٠ - (٤٦): شرح مختصر خليل:

لأبي عبدالله الخرشي السابق.

أوله: (مبتور) «... الحرام والحلال، وقد كان مذهب مالك (؟؟) بذلك، وكان أعظم ما صنف فيه من المختصرات وأغنى من كثيرٍ من المطولات مختصر مولانا أبي الضياء خليل بن إسحاق».

وآخره: (مبتور) «... الذكاة: ش: وهو لغة التمام، ذكيت الذبيحة إذا أتممت ذبحها... وشرعا قال ابن وضاح: هو العيب الذي...».

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط مغربي متنوع (الأوراق السبعة الأولى)، بعض الكلمات والجمل والحروف (؟) بالمداد الأحمر، عليه تعليقاتٌ كثيرة في الحواشي، الأوراق: ٢٢٠، الأسطر: ٣٥، القياس: ٢٩ × ٢١سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد لكنه متآكل، حالته جيدة مع أنه مبتور الأول والآخر.

٥١ - (٢/٤٩): (شرح خليل):

لأبي عبدالله الخرشي السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «باب ذكر فيه الإجارة وكراء الدواب والحمام والدور والأرضين وما يتعلق بذلك، والإجارة مأخوذة من الأجر بمعنى الثواب والمشهور فيها كسر الهمزة وحكي فيها الضم أيضًا(٤٥)، حكاه المبرد...».

وآخره: (مبتور) «... وقوله: أولحي أعلى، لا يتأتى في الأمة فهو من باب صرف الكلام لما يصح له. ص: والقيمة للعبد كالدية. ش: أي والقيمة للعبد».

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط جزائري، زركشت الكتابة بالمداد الأحمر والأسود البارزين، وكذا بعض الرسومات، الأوراق: ١٥٧، الأسطر: ٢٠، القياس: ٢٤ × ١٦سم، في الحواشي تعليقات قليلة، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٥٢ - (٢/٢٧): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله: يصعب تحديد أوله، وذلك لتداخل أوراقه وسقوط بعضها.

وآخره: «... اللهم شفّع فينا سيدنا ومولانا محمد وصلى الله عليه وعلى آله أجمعين والحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل».

تمّ الفراغ من نسخه ضحى يوم الجمعة شهر الله المعظم شعبان عام خمسة وستين ومائتين وألف، على يد محمد المراني بن عبدالله بن جلول بن المراح الخراجي الشريفي الحسني، الخط جزائري، بعض الجمل والفقرات كتبت بلون بني، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، قسّم الكتاب إلى أبواب وهو شرح على نظم شعري، الأوراق: ١٧٢، الأسطر: ٢٣، القياس: ٢٢،٥ × ١٨سم، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة.

٥٣ - (٢/٢٧): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

المخطوط مبتور الأول والآخر، وأصيبت أوراقه بالرطوبة والأرضة، وتعرض للتمزيق والمحو، يبدأ بالحديث عن الإجارة، لكنه غير مقروء للأسباب السالفة الذكر، كما تعذّر قراءة اسم الناسخ وتاريخ نسخه، الخط مغربي وبعض الكلمات والجمل بالأحمر والأخضر البارزين، الأوراق: ٢١٠، الأسطر: ٢٩، القياس: ٢٣ × ١٧سم، فيه نظام التعقيبة، حالته رديئة.

٥٤ - (٣٤): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله: (مبتور) «... الأندلسيين ينبغي أن يشترط الخيار لهما معًا وإلاّ لم يجز. قوله: ودقيق حنطة، أي وكذلك يجوز بيع دقيق...».

وآخره: «... وإن ثبت له ثدي أي حصل منه حيض فأنثى فإذا حصل شيء من ذلك من هذه العلامات زال الإشكال. والله سبحانه أعلم. تمّ الكتاب بقوة العزيز الوهاب، رازق كل طيرٍ ودابة في الليلة الثانية من شعبان تمام أربعة وتسعين بعد الألف».

نسخه المسعود بن أحمد بن بلعيد الحملاوي، الخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بالأحمر البارز، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ١٩٣، الأسطر: ٣٣، القياس: ٢٧ × ٢٠سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة مع أن بعض أطرافه مصابة بالرطوبة والمحو.

٥٥ - (٣٩): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله: (مبتور) «... فإذا سقط المكيال من يده فهلك ما فيه قبل وصوله لغرائره (؟) من بائعه على ما رواه...».

وآخره: (مبتور) «... وهو قول عبد الملك وله أيضًا، يضمن ما بيد صاحبه خاصةً دون ما هلك بيده ودرج عليه».

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط جزائري وبعض الكلمات والجمل بالأحمر، عليه تعليقاتٌ في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ٣٠٢، الأسطر: ٣٩، القياس: ٣٠ × ٢١سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة إلاّ أنه مبتور الأول والآخر.

٥٦ - (٤١): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله: بعد البسملة والصلاة، «باب ينعقد البيع بما يدل على الرضى وإن (؟) يريد أنه لا يشترط في انعقاد البيع الإيجاب...».

وآخره: (مبتور) «... [تعذر قراءته لكونه مصابًا بالرطوبة وتلاصقت أوراقه].

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط مغربيّ، عليه تعليقات في الحواشي قليلة، الأوراق: أكثر من مائتي صفحة، الأسطر: ٣٣، القياس: ٢٧ × ٢٠سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته متوسطة، لكنه مصابٌ بالرطوبة وتمزقت بعض أوراقه.

٥٧ - (١/٤٩): عنوان مجهول:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله (مبتور) «... كقوله والقياس وفي الجمع إن ردّ بعضهم والاستحسان وأخذ (؟) الجميع وصوب... ودخل المؤلف في قوله: شيخنا بدليل استقوا كلامه...».

وآخره: (مبتور) «... للركوع في أي ركعة أدرك فيها الإمام الأولى وفيها ناسيًا للإحرام فإنه يتمادى مع إمامه، الثانية من ذكر في صلاة».

لم يرد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ من نسخه، الخط جزائري، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، بعض الكلمات والجمل بالأحمر، الأوراق: ٦٤، الأسطر: ٢٢، القياس: ٢٥ × ١٩سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة مع أنه مبتور الطرفين.

٥٨ - (٧/١٤): مسائل في الكيل والوزن:

لأبي محمد عبد الحق (بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الغرناطي)، (٤٨١هـ = ١٠٨٨م - ٥٤٢هـ = ١١٤٨م)[٤٦].

أوله بعد البسملة والصلاة: «سئل الفقيه الأجل الحافظ أبو محمد عبد الحق بن عطية سنة ستة عشر وخمس مائة (؟) عن الكيل والوزن في الشرع... فأجاب - رحمه الله - بما نصّه: فهمت وفقنا الله وإيّاك سؤالك بما هو قاعدة لهذا الباب، قول الرسول...».

وآخره: «... هذا ما ظهر لي في المسألة إن قلته على حسب ما ذكره السائل وكتب له هذا ليلاً (؟) أحدًا فليغتفره مني متصفحه ويأخذه عند تلمحه إياه أخذ متقدرٍ حليم...».

كمل على يد ناسخه عبد ربه الطيب بن سي محمد ابن بلقاسم نسل البوزيدي المعروف بجبل مستاوه، نسخه في بشبكه مسجون، وكان الفراغ منه يوم الجمعة عند الضحى شهر (؟) أربعة وعشرون يومًا

عام ١٢٨٤هـ، الخط جزائري، وكتب كلمتي: (مسألة وجواب) بالأحمر البارز، عليه ختم مولى القرقور، الأوراق: (؟)، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٥٩ - (١٧): منهاج العابدين:

لأبي حامد الغزالي (محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد)، (٤٥٠هـ = ١٠٥٨م – ٥٠٥هـ – ١١١١)(٤٧).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «الحمد لله الملك الحكيم الجواد الكريم العزيز الرحيم الذي فطر السموات والأرض بقدرته... اعلموا إخواني أسعدكم الله وإيانا لمرضاته أن العبادة ثمرة العلم...».

وآخره: «... وأن لا يجعله وبالاً علينا وأن يضعه في ميزان الصالحين، إنما ردت أعمالنا إلينا إنه جواد كريم...

كمل بحمد الله وحسن عونه على يد كاتبه، هذا الكتاب المسمى بـ «الشيخ الغزالي» محمد الصغير بن الطيب بن عمار بن الصالح بن محمد بن عبدالله بن الزراوي نسبًا المالكي مذهبًا في ١٧ شعبان عام ١٢٧٩هـ».

كتبه بخط جزائري، وبعض الكلمات والعناوين بالأحمر والأسود البارزين، عليه بعض التعليقات في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، وكتب عليه أيضًا عبارة (حبسه سيدي محمد الصالح بن الشيخ الفولاني)، الأوراق: ١١٧، الأسطر: ٢٠، القياس: ٢٢ × ١٦سم، فيه نظام التعقيبة، مؤطر بخطين أحمرين، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٦٠ - (٦/١٤): كتاب النوادر في غرائب الوضوء والصلاة لسحنون:

(لعله: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون)، (١٦٠هـ = ٧٧٧م – ٢٤٠هـ = ٨٥٤م)(٤٨).

أوله بعد البسملة والصلاة: «إذا قيل لك: الاستنجاء سنّة أم فريضة؟ فقل: ليس بسنّة ولا فريضة، ولكن تنظيف، وكذلك إذا قيل لك: الوضوء لكل صلاة أسنّة أم فريضة؟ فقل: ليس بسنّة ولا فريضة، ولكن ترغيب في الحسنات...».

وآخره: مسألة: «... سألته عن إمام رضيت به نصف الجماعة ولم يرضَ به النصف الثاني وارتفع الأمر (؟) وهو ضيف الجميع... جوابها: الحمد لله إن رضي به الجماعة أو أكثرهم أو أهل الفضل منهم جازت إمامته... ولا تلزمه إعادة، قاله ابن سراج وفقه الله، تمت بحمد الله وحسن عونه».

الناسخ والتاريخ مجهولان، كتب بخط جزائري، وبعض الحروف والكلمات والعناوين بالأحمر البارز، الأوراق: ٦٥، الأسطر: ٢١، القياس: ١٩ × ١٤سم، فيه نظام التعقيبة، عليه ختم مولى القرقور، حالته جيدة.

٦١ - (٥٠): نوازل العلامة الغرناطي:

لأبي محمد بن القاسم الغرناطي (؟).

أوله بعد البسملة والصلاة وقول الشيخ: «وبعد أرشدنا الله وإياك فإني أردت أن أصيغ أسئلة لتكون نافعة للقضاة وللمفتين، وجمعت إلا ما كان مشهورًا ومحتاجًا إليه...».

وآخره: «... اعلم أن الشهادة على الدراهم والدنانير في موضعين في باب الشبهة وباب الصرف، وكذلك (؟) يعرف بعينه قمحًا كان أو شعيرًا أو سلتًا».

نسخ في عام ١٣١٥هـ، ويبدو أن ناسخه هو محمد ابن عمار بن عجينه، كتبه بخط جزائري، بعض الكلمات والجمل بالمداد الأحمر والبنفسجي البارزين، في الحواشي بعض التعليقات، يحمل ختم مولى القرقور، الأوراق: ٢٥، الأسطر: ١٨، القياس: ٢٧ × ١٨سم، فيه نظام التعقيبة، حالته جيدة.

٦٢ - (٢/٣٢): الوثائق:

للقاضي أبي القاسم بن علي بن سلمون الكناني (عبدالله بن علي بن عبدالله بن علي بن سلمون الكناني أبو حامد)، (٦٦٩هـ = ١٢٧١م - ٧٤١هـ = ١٣٤٠م)[٤٩].

أوله: (مبتور) ... [لم أتبين بدايته].

وآخره: «... إنما تجب عليه العقوبة مع أن يدعى عليه بدعوى. انتهى بنا القول في هذا المجموع والحمد لله رب العالمين، كمل كتاب الوثائق للشيخ أبي القاسم... على يد محمد بن حليمة سنة ١١٩٣هـ».

كتب بخط جزائري رقيق، وبعض الكلمات والجمل بالأحمر، عليه تعليقاتٌ قليلة في الحواشي، الأوراق: ٨٩، الأسطر: ٣١، القياس: ٢٠ × ١٥سم، فيه نظام التعقيبة، قسمه المؤلف إلى فصول، حالته متوسطة، مسفر بالجلد، لكنه ممزّق ومصاب بالرطوبة والمحو مما جعل قراءته متعذرة في بعض المواضع.

٦٣ - (٢/٣٣): الوثائق:

(لعله: أبو القاسم علي بن سلمون الكناني) السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «هذه جملة من وثائق قيدت عن بعض المشايخ مختصرة تعين صاحبها على التوصل إلى غيرها من المطولات...».

وآخره: «... والزوج المذكور الأصل، المذكور عن (؟) من ذكر وهما... وهكذا انتهت الوثائق بحمد الله وحسن عونه على يد كاتبه لنفسه ولمن شاء... محمد ابن امبارك الخراجي، في شهر الله المعظم ذي الحجة بعد ما مضت منه ثمانية أيام يوم الثلاثاء بعد الزوال عام ١٣٤٣هـ».

كتب بخط جزائري مقروء، رؤوس الجمل والعبارات بالمداد الأحمر البارز، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، الأوراق: ٢٢، الأسطر: ٣٠، القياس: ٢٠ × ١٥سم، فيه نظام التعقيبة، حالته متوسطة، ولعل النسخة السابقة: برقم: [٦٢ - (٢/٣٢)] أخت هذه النسخة.

٨ - اللغة والنحو

٦٤ - (٤): شرح ألفية ابن مالك:

لمؤلفٍ مجهول.

أوله: (مبتور) «... لاستفهام، أي بعد ما استفهام أو من استفهام، والتقدير وذا في الحال كونه تاليًا لمن أو ما الاستفهاميتين مساوية لما إذا لم تلغ في الكلام...».

وآخره: «... من التبيين والتسهيل وفتح (؟) والتكميل، ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

نسخه عبدالله بن عمر بن إبراهيم بن عمر معتوق، كتبه في شعبان عام ١١٠٤هـ، عليه تعليقات كثيرة في الحواشي، الأوراق: ٢٢٤، الأسطر: ٢١، القياس: ٢٠ × ١٤سم، كتب بخط مغربيّ ومشرقي، بعض الألفاظ والجمل بالأحمر والأخضر والأسود البارز، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة.

٦٥ - (١): القاموس المحيط ج١:

للفيروزآبادي (محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين، الشيرازي). (٧٢٩هـ = ١٣٢٩م - ٨١٧هـ = ١٤١٥م)[٥٠].

أوله بعد البسملة والصلاة: «الحمد لله منطق البلغاء باللغى في البوادي ومودع اللسان ألسن اللسن الهوادي، ومخصص عروق القيصوع...».

وآخره: «... باب العين فصل الهمزة. إلخ. انتهى النصف الأول من القاموس المحيط بحمد الله تعالى وحسن عونه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا».

لم يرد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، عليه تعليقات قليلة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور (١٩٠٣)، كتب بخط مغربيّ مليح، وبعض الكلمات

بالأحمر، الأوراق: ٥٤٧، الأسطر: ٣١، القياس: ٢٩ × ٢٠سم، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة، قدم له بترجمة لحياة المؤلف، كما صدر بفهرس مرتب على الحروف الألفبائية.

٦٦ - (٢): القاموس المحيط ج٢:

للمؤلف السابق.

أوله بعد البسملة والصلاة: «باب العين فصل الهمزة: أثيع كزبير شاعر من همدان، وزيد بن أثيع أو ثييع...».

وآخره: «... لأن قبلها كسرة تخلفها وياء الجزم (؟) رأيت عبدي الله لم تسقط؛ لأنه لا خلاف عنها. قال مؤلفه الملتجىء إلى كرم الله تعالى محمد بن يعقوب...».

لم يرد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، عليه تعليقاتٌ قليلة في الحواشي، يحمل ختم مولى القرقور، (١٩٠٣)، كتب بخط مغربي جميل، وبعض الكلمات المشروحة بالأحمر، فيه نظام التعقيبة، مسفر بالجلد، حالته جيدة. ●

●●●

الحواشي

١ – لمعرفة الطريقة الرحمانية في الجزائر ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي: ١/٥١٤.

٢ – بويخفاون: كلمة بربرية تعني صاحب الرؤوس، تقع في منطقة جبلية تبدو قممها كالرؤوس، ولذلك أطلقت عليها هذه التسمية.

٣ – ورد في عددٍ من المخطوطات التي تحتفظ بها الزواية أن سيدي الطيب كان مسجونًا في بشكبة بعمالة وهران سنة ١٢٨٤هـ، وذلك بخط يده. ينظر على سبيل المثال المخطوط رقم: ٥٨ – (٧/١٤).

٤ – سجلت الزاوية ضمن مشروع البحث (إحياء التراث) في جامعة باتنة؛ ليعدّ لها الفهرست الفني لمخطوطاتها.

٥ – إمام مسجد عين التوتة في ولاية باتنة (ت ١٩٩١م) وعمّ كاتب هذا الفهرس.

٦ – الأعلام: ١/٢٧٥.

٧ – الأعلام: ٢/١٥٣، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٤/ ٥٧ – ٦١.

٨ – فهرس نظارة الشؤون الدينية بباتنة: ٤٤.

٩ – تاريخ الأدب العربي، لبروكلمان: ٤/٥٦.

١٠ – الأعلام: ٧/٢٣٩، فهرس نظارة الشؤون الدينية بباتنة: ٢٧، ٢٨.

١١ – فهرس نظارة الشؤون الدينية بباتنة: ٤٣، ٤٥.

١٢ – الأعلام: ٢/١٥٣، تاريخ الأدب العربي، لبروكلمان: ٤/٥٧.

١٣ – الأعلام: ٥/٣٣٣، فهارس الخزانة الحسنية بالرباط: ٦/ ٢٣١ – ٢٣٩.

١٤ – فهارس الخزانة الحسنية بالرباط: ٦/ ٢٣١، ٢٣٩.

١٥ – الأعلام: ٣/٣٠١، فهارس الخزانة الحسنية بالرباط: ٦/ ٢٣١، ٢٣٩.

١٦ – فهارس الخزانة الحسنية بالرباط: ٦/٢٣١ وما بعدها.

١٧ – تعريف الخلف برجال السلف، للحفناوي: ١/١٧٩، معجم أعلام الجزائر: ١٨٠.

١٨ – سورة الأعراف: ٢٢.

١٩ – الأعلام: ٤/٨٩.

٢٠ – الأعلام: ٤/٨٠.

٢١ – الأعلام: ٦/ ٢٣٩.

٢٢ – سورة الحشر: ٧.

٢٣ – الأعلام: ١/٧٣.

٢٤ – الأعلام: ٤/٨٩.

٢٥ – الأعلام: ٥/٢٧٥.

٢٦ – كلمة (درجين) وقوله الآتي في الصفحة الموالية (أربعة أدراج) معناهما على التوالي: عشر دقائق/ عشرون دقيقة، ومفردها (درج) بفتح الأول وإسكان الثاني والثالث، وهي كلمة عامية جزائرية أو دخيلة وتعني خمس دقائق، والجمع أدراج، ولا تستعمل إلا في الدلالة على الوقت، ودرجين = عشر دقائق، وثلاثة أدراج = خمس عشرة دقيقة.

٢٧ – الأعلام: ٦/١٣٩.

٢٨ – الشعراء: ٨٨، ٨٩.

٢٩ – الأعلام: ٢/١٩٠.

٣٠ – الأعلام: ١/٢٤٥.

٣١ – الأعلام: ٤/٢١.

٣٢ – الأعلام: ٦/٩١.

٣٣ – تعريف الخلف برجال السلف: ١/١٨٩، معجم أعلام الجزائر: ٢٨١، الأعلام: ٨/١٧٥.

٣٤ – الأعلام: ٤/١٠٦.

٣٥ – الأعلام: ١/٢٤٤.

٣٦ – الأعلام: ٦/٢٤٠.

٣٧ – الأعلام: ٣/٢٧٢.

٣٨ – الأعلام: ١/٧٣، فهرس نظارة الشؤون الدينية: ٣١.

٣٩ – الأعلام: ٦/١١.

٤٠ – الأعلام: ٤/١٦.

٤١ – الأعلام: ١/٢٤٤.

٤٢ – الأعلام: ٢/٧٦، فهرس مخطوطات الشيخ التهامي صحراوي بباتنة، مجلة المورد، مج ١٨، ع٣/١٧٦.

٤٣ – الأعلام: ٣/٢٧٢.

٤٤ – الأعلام: ٦/٢٤٠، فهرس مخطوطات نظارة الشؤون الدينية بباتنة: ١٦ – ٢٣، وفهرس مخطوطات الشيخ التهامي صحراوي: ١٧٧.

٤٥ – الإجارة من الألفاظ المثلثة، المتفقة المعنى، أي حركة همزتها قد تكون فتحة أو ضمة أو كسرة. ينظر أي كتابٍ في المثلثات.

٤٦ – بغية الوعاة: ٢/٧٣، الأعلام: ٣/٢٨٢.

٤٧ – الأعلام: ٧/٢٢.

٤٨ – الأعلام: ٤/٥، تاريخ بروكلمان: ٣/٢٨٠، ٢٨٢.

٤٩ – الأعلام: ٤/١٠٦.

٥٠ – الأعلام: ٧/١٤٦.

المصادر والمراجع

بروكلمان : كارل

– تاريخ الأدب العربي، ج٣، ترجمة عبد الحليم النجار، ط٣، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤م.

– تاريخ الأدب العربي، ج٤، ترجمة رمضان عبد التواب وزميله، ط٣، دار المعارف بمصر، ١٩٨٣م.

الحفناوي : محمد

– تعريف الخلف برجال السلف، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

الخطابي : محمد العربي

– فهارس الخزانة الحسنية بالقصر الملكي بالرباط، ط١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

الزركلي : خير الدين

– الأعلام، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م.

السيوطي : عبد الرحمن

– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

عوفي : عبد الكريم

– فهرس مخطوطات مكتبة التهامي صحراوي، بباتنة، مجلة المورد، مج١٨، ع٣، العراق، ١٩٨٩م.

– فهرس نظارة الشؤون الدينية بباتنة، مجلة المخطوطات العربية، مج٣٩، ج٢، القاهرة، ١٩٩٦م.



الأدبُ الإسلامي
مفهومه وأبعاده

الدكتور وليد قصّاب
كلية الدراسات العربية والإسلامية
دبي - الإمارات العربية المتحدة

الأدبُ رؤية فردية للأشياءِ ؛ إذ إنّ كلّ نصٍّ يقدِّم لنا صورةً للأمورِ كما يراها صاحبُهُ، لا كما هي عليه في الواقع، أو كما تلتقطها مثلاً آلةُ التّصوير ؛ أي كما انطبعت في وجدانه، وأحَسَّت بها نفسُهُ..

إنّ الأدبَ بتعبيرٍ آخرَ هو انعكاسُ الحياةِ في نفسِ الأديب ؛ ففيه الواقعُ واللاواقع، والحقيقةُ والخيال، والتشابهُ والتخالف. يقول غراهام هو: «الأدبُ تخييل ذو مغزى.. وليس الموضوع فيه تقليدًا لموضوعٍ في العالم الواقعيّ، ولا يجوز أن يُحكم عليه بموجب مطابقته لأيّ موضوعٍ موجود فعلاً في العالم الواقعيّ، لكن لكلّ موضوعات الأدب صلة تماثل مع الموضوعات الموجودة في العالم الواقعي...» (١).

إنَّ كلَّ أديبٍ يرى الحياة من وجهة نظرٍ خاصَّة، وهو لا يقدِّم لك الأشياءَ على أَنَّها حقيقةٌ مطلقة، بل يقدّمها على أنها رؤيةٌ شخصيَّةٌ له، وكأنَّهُ يقولُ للمتلقي ضمنًا: «هذه لحظة من لحظات العيش، أو نظرة إلى الحياة، هكذا رأيتها وشكّلتها، فتعالَ واشعرْ بها معي من خلال حواسّي وعواطفي وانطباعاتي...»(٢).

وإذا كانت هذه الرؤية مستوحاةً من نماذجَ حياتيَّة معيَّنة، فإنها تَتَشَكَّلُ في الأدب تَشَكُّلاً جديدًا، كما تشاهدُ خلالَ لحظاتِ التَّأمُّل، وذلك - كما يقول وردز وورث -: «تحت ظلال قوة ذات فعاليّة جديدة تَتَمَثَّلُ في عمليةِ التَّذكُّرِ والتَّأليفِ والتَّكبير وبعث الحياة، وذلك بتنظيمها معًا في نَسَقٍ عضويّ..»(٣).

هكذا يتحقَّقُ في الأدب وضعٌ مزدوجٌ يقومُ على الابتكارِ الحرِّ من ناحية، وعلى التَّقليد من ناحية أخرى؛ فهو يرتبطُ بالواقع عن طريق التَّماثل، ولكنَّهُ ليس إيّاه تماماً، أو صورة طبق الأصل عنه.

وهذا الجانب الفرديُّ في الأدب هو ما نسمِّيه عادةً باسم التَّجْرِبَة الشَّخصيَّة، أو التَّجربة الشُّعوريَّة. وإنَّ كلَّ أديبٍ - وهو في العادة إنسانٌ وقَّادُ المشاعرِ، نفَّاذُ البصيرة، يحسُّ بما لا يحسُّ به الآخرون - يشعر عندما تمتلىء نفسه بمجموعةٍ من الرؤى والأحاسيس

بقوّةٍ قهريَّةٍ لكي يُعَبِّرَ عن ذلك في صورةٍ كلاميَّةٍ فنية، لكي تجدَ هذه المشاعرُ مَنْفَذًا يُريحُهُ ويطهره منها، أو يكون معادلاً موضوعيًّا لها، ولكي ينقلَها إلى الآخرين ليحملَهم على مشاركته فيها.

عَرَّفَ تولستوي الفنَّ بقوله: «الفنُّ عمليَّةٌ إنسانيَّةٌ فحواها أن ينقل للآخرين - واعيًا، مستعملاً إشاراتٍ خارجيّةً معيَّنةً - الأحساسيسَ التي عاشها، فتنتقل عدواها إليهم أيضًا، فيعيشونها ويجرِّبونها...»(٤).

إنَّ الأدبَ إذًا تعبيرٌ جماليٌّ متميِّزٌ باللغة عن تجاربَ شخصيَّةٍ شعوريَّة، لأناسٍ بأعيانهم، يرى كلُّ واحدٍ منهم الأشياءَ بطريقتِهِ الخاصَّة. والرؤية هاهنا شعورٌ وإحساس، وعندما نقول: يراها، نعني يحسُّ بها، أو يتمثَّلُهَا، أو يتخيَّلُها على هذا النَّحْوِ أو ذاك.

وهذه التَّجْرِبَةُ الشُّعوريّةُ هي من الفرادة والتَّميُّزِ حيث لا يمكن أن تتطابقَ مع أيٍّ من تجاربِ الآخرين. يقول سيّد قطب - عليه رحمةُ اللَّه: «إنَّ التَّجاربَ الشُّعوريَّةَ لدى الفنانين الحقيقيين لا يمكن أن تتماثلَ وتتطابقَ بتَّةً إذا كانت صادقة. وإنَّ مثلها مثل بصمات الأصابع تتشابه، ولا تتطابقُ عند فردين اثنين من بني الإنسان، منذ بدء الخليقة إلى آخر الزمان..»(٥).

وعلى أنَّ هذه الرؤيةَ الشَّخصيَّةَ مسألةٌ شائكةٌ معقَّدة؛ إذ يشترك في صياغتها مجموعةٌ كثيرة متداخلة من العوامل؛ منها شخصيَّةُ الإنسان، وبيئته، وثقافته، وتجاربه الحياتيَّةُ، وعقيدته التي يدينُ بها. وهي عواملُ موروثةٌ ومكتسبة، ولا يمكن أن تتطابقَ شخصيتانِ اثنتانِ لاستحالة أن تصدر كلٌّ منهما عن المؤثراتِ نفسِهَا التي صدرتْ عنها الأخرى..

وهكذا، فالأدب - مهما كان اتجاهه - إنَّما يعكسُ تَصَوُّراتِ أصحابِهِ الشَّخصيَّة، ورؤيتهم لها. إنّه تعبيرٌ جماليٌّ شعوريٌّ عن تصوُّرٍ فكريٍّ معيَّنٍ للإنسان والكون والحياة، وهو تَصَوُّرٌ - كما ذكرنا - تمليه شخصيةُ القائلِ وفِكرُه ومعتقداته.

وإذا ضربنا الأدب الإسلامي على محكِّ ما تقدَّمَ أمكننا أن نقولَ في تعريفاته: «إنَّهُ تعبيرٌ جماليٌّ شعوريٌّ باللغة عن تصوُّرٍ إسلاميٍّ للإنسانِ والكونِ والحياة»(٦). إنه تعبيرٌ فنيٌّ راقٍ عن رؤيةٍ فكريَّةٍ يحكُمُها التَّصَوُّرُ الإسلاميُّ، والمنهجُ الإسلاميُّ، تمليها عقيدةُ الإسلامِ بكلِّ ما تُمِدُّ به الأديب من رؤى ومشاعرَ، وبما تقدِّمُ له من مقاييسِ الحقِّ والباطل، والخيرِ والشرِّ، والجمالِ والقبحِ، والعدلِ والظُّلْمِ، وبما تلوَّن به نفسه من المشاعر والأحاسيس.

وإنَّ هنالك ما يشبه الاتفاق أو الإجماع بين الأدباءِ والنُّقَّادِ الإسلاميين على هذا التَّعريف، وإن اختلفت صيغُ التَّعْبيرِ عنه بزيادة أو نقصانٍ(٦). ولذلك استغربتُ قول أَحدهم: «لعلَّ السببَ في عدم اتِّفاقِ الأدباءِ الإسلاميين على تعريفٍ شاملٍ للأدب الإسلاميِّ - على الرغم من اتفاقهم على مضمونه - أنَّ الأشكالَ الفنيَّةَ في الأدب لا تكادُ تستقرُّ على حال»(٧).

ومن الواضح أنَّ مصطلحَ الأدبِ الإسلاميِّ مكوَّنٌ من لفظين، هما (أدب) و(إسلاميّ).

إنَّ كونه (أدبًا) يوحِّد بينه وبين جميع مدارس الآداب الأخرى في خصائصَ فَنِّيَّةٍ جماليَّةٍ معيَّنة، وفي تقاناتٍ أسلوبيّةٍ تعبيريّةٍ ذات سماتٍ متميِّزة. وهذا الجانبُ الجماليّ أصلاً جواز مرور الكلام إلى عالم الأدب، وبه وحده يَتَمَيَّزُ ما هو أدبٌ من غيره من ضروب القول الأخرى، وإنَّ للتَّجْرِبَةِ الأدبيَّةِ قيمةً منفصلةً عن الآثار النَّفعيَّةِ التي قد تنجمُ عنها، أي: عَمَّا قد يَتَّصِلُ بها من معنى خلقيٍّ، أو دينيٍّ، أو فلسفيٍّ، ولا يجوز للتَّجْربة الأدبيَّة، ولا للنظريَّةِ النَّقْديَّة أن تهملَ هذه القيمةَ المستقلَّة، أو أن تقصِّر في البحثِ عنها، وعن كشفِ أسرارِهَا.

وهذا الجانبُ - وهو الجانب الجماليُّ الفنّي - موضعُ اتِّفاقٍ بين أصحابِ الاتِّجاهاتِ الأدبيَّةِ جميعِهَا، مهما كانت مشاربُهم الفكريَّةُ والعقديَّةُ. وحتى

أصحاب الاتِّجاه الشُّيوعيِّ في الأدب، الذين عُرِفَ عنهم الاحتفاءُ الشَّديدُ بمضامينَ معيَّنة، وإنْ كان على حسابِ الشَّكل، يقول قائلهم عند التنظير: «إنَّ الواقعيَّةَ الاشتراكيَّةَ ترفضُ بشكل حاسم جَعْلَ العملِ الأدبيِّ الإبداعيِّ بيانًا أو شعارًا سياسيًّا. وفي الوقت نفسه ترفضُ الواقعيَّةُ الاشتراكيَّةُ تحويلَ الشِّعاراتِ السِّياسيَّةِ إلى تكوينات فَنِّيَّة أو أعمال يطلق عليها، زيفًا وبهتانًا، اسم الأعمال الأدبيَّةِ الإبداعيَّة»(٨).

وإنَّ كونَ الأدبِ (إسلاميًّا) يعني أنْ يجمعَ إلى ما تقدَّمَ - وهو الفنُّ والجمالُ التعبيريُّ - الرؤيةَ الفكريَّةَ المنطلقةَ من عقيدة الإسلام، وأن يكون قادرًا على تشكيل الشاعر التَّشْكيلَ الإسلاميَّ، وأن تكونَ العقيدةُ هي التُّرْبَةَ التي تنمو فيها هذه المشاعر؛ لتكونَ ثمارُها بعد ذلك هذا الأدبَ المتميِّزَ من غيره. إنه تَلَقٍّ للحياة، والإحساس بها، والتعبيرُ عنها، من خلال منهج هذا الدِّين، والتَّبعيّة الكاملة له.

والأدبُ الإسلاميُّ ليس بِدْعًا في هذا؛ فكلُّ أدبٍ - كما أوضحنا - هو تعبيرٌ جماليٌّ عن رؤيةٍ فكريَّةٍ معيَّنة. وليس هناك أدبٌ بلا فكر، ليس هنالك أدبٌ لا يعكسُ عقيدة ذات مَشْرَبٍ خاصّ. يقول الناقدُ الشُّيوعيُّ، الذي أشرنا إليه قبل قليل: «إنَّ سرَّ هذا الدَّورِ الخطير للفنِّ يكمنُ أساسًا في أنه يجسِّدُ أفكارًا معيَّنَةً في شكل صور وتكوينات فَنِّيَّة من شأنها التَّأثير في الفرد من جميع النَّواحي.. والواقع يؤكِّد دائمًا الارتباطَ العضويَّ ما بين الفنِّ والإيديولوجيا..»(٩).

وحتى أولئك الذين يعتنقون نظريات جماليَّةً محضةً، كالفنِّ للفنّ، والبنيويَّة والأسلوبيَّة، وما شاكل ذلك، يصدرون عن تَصَوُّرٍ فكريٍّ مُعَيَّن. يقولُ النَّاقد السَّابق: «لا يُمكن أن يوجدَ عملٌ أدبيٌّ بلا مضمونٍ فكريٍّ حتى الأعمال التي تعود لمؤلفين يهتمون بالشَّكل أساسًا، ولا يهتمُّونَ بالمضمون، فهي تجسِّدُ - بشكل أو بآخر - فكرةً معيَّنَةً، وتدافعُ عن رأيٍ معيَّن»(١٠).

ليس هنالك أدبٌ محايدٌ، وذلك أمرٌ بدهيّ، فالأديب لا بدَّ أن يكتب عن شيءٍ من الأشياء، وهو يعكسُ في الكتابة رؤيته الفكريَّةَ لهذه الأشياء.

إنَّ الأدبَ الإسلاميَّ إذًا - كشأن غيره من الآداب - يجمع بين الفنِّ والفكر، وبين الأداة والمعنى، وبين الشَّكل والمضمون، ولكن مضمونه إسلاميّ.

إن الأدبَ الإسلاميَّ - كما يُعنى بالشَّكْل - لا يمكن أن يهملَ المضمون، أو يهوِّن من شأنه، وهو لا يسفِّه دوره في الكلام، وهو يحمل مثل قول الجاحظ: «المعاني مطروحةٌ في الطَّريق» على محمل أنّها وحدَها لا تصنع أدبًا، وأنَّ الوقوعَ عليها قد يكونُ أيسرَ من الوقوع على الأدوات الجماليَّةِ المتميِّزة، وأنه قد تكون - مجرّدة - في مُكْنَة كثيرٍ من النَّاس، ولكنَّ الأشقَّ الأصعبَ أسلوبُ التَّعبيرِ عنها، وإلباسُها ثوبًا باهرًا يأخذُ بالألباب، وينسربُ إلى القلوب، ويقع من نفوس المتلقين موقعًا مؤثِّرًا.

بين القائل والمقول

إذا كان ضابط الأدب المقول حتى يكون إسلاميًّا أن يواطِىءَ التصوُّرَ الإسلاميَّ، وألاَّ يخرجَ عليه، فهل ثمَّة من ضوابطَ للقائل؟ هل نطلقُ القولَ إطلاقًا فنقول: إنه لا عبرةَ بالقائل، وإنَّما العبرة بالمقول، مستأنسين بالحديث النبويِّ المأثور: (الحكمة ضَالَّةُ المؤمن، حيثما وجدَها أخذَها) أو (كان أولى بها)؟ وبأنَّ النبيَّ ﷺ استمع إلى كثيرٍ من الشِّعر الجاهليِّ، فأعجبه ما فيه من الصَّواب والحقِّ، فأثنى عليه. قال ﷺ : (أصدقُ كلمةٍ قالها شاعرٌ قولُ لبيد:

ألاَ كُلُّ شَيءٍ مـا خَـلاَ الـلَّـهَ بـاطِلُ)(١١)..

وأُعجِبَ بقولِ طرفة:

سَتُبْدِي لَكَ الأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلا
ويـأتـيك بـالأخـبـارِ مَنْ لَـمْ تُـزَوِّدِ

وقال: (إنَّها كلمةُ نَبيّ)(١٢).

واستمعَ إلى بعضٍ من شعر أميّة بن أبي الصّلت، وقال: (كاد أُمَيَّةُ بنُ أبي الصّلت أن يُسلمَ). وفي رواية: (ليسلم في شعره). وفي رواية: (فلقد كاد يُسلم في شعره) وفي رواية: (آمن شعره وقلبه كفر)(١٣).

إنّ ما يُواطِئُ التَّصوُّرَ الإسلاميَّ من القول يمكنُ أن يصدر عن قائل من أحدِ الأصنافِ الثّلاثة:

- **مسلمٌ ملتزم.**
- **مسلمٌ غيرُ ملتزم.**
- **غير مسلم.**

فهل نَعُدُّ ما صدر عن هؤلاء جميعًا أدبًا إسلاميًّا؟ لقد تَبَنّى بعضُهُمْ هذا الرأيَ، فقال أحدهم(١٤) معبِّرًا عنه: «نعتقدُ أنَّ هذا النتاجَ الأدبيَّ، وإن امتاح من قيم الإسلام ومثله؛ فهو ليس خاصًّا بالمسلمين فحسب: مبدعين ومتلقّين؛ لأنَ دعوةَ الإسلام عامّةٌ لكلِّ البشر، ورسالته خاتمة الرِّسالات. كما نتصوّرُ أنَّ أيَّ إنتاجٍ أدبيّ يصدرُ عن هذه القيم الإسلاميَّةِ، ويدور في فَلَكِها، إنْ هو إلا مُمَثِّلٌ لهذا الاتجاه، ونحن عندئذٍ إنّما ننظر إلى ما قيل، لا إلى من قال..».

وقال واحدٌ آخر(١٥): «إنّه لمن سعة الإسلام أن يشملَ نتاجاتِ الأدباء غير الإسلاميين حين يصدرون عن تَصَوُّرٍ لا يتعارضُ مع الإسلام ولا يعارضُهُ، وإن لم يصدر عنه بكلِّ تفاصيله وجزئياته.. وهذا ما سوف يجعلنا أمام مساحةٍ أوسعَ للبحث عن تجسيدٍ للتَّصَوُّرِ الإسلاميِّ في أدبٍ، أيِّ أدب، سواءٌ صدر عن إنسانٍ مسلم، أو إنسانٍ غيرِ مسلمٍ، ولكنه صدر عن روح مقاربة للرُّوحِ الإسلاميَّة».

وقال باحثٌ آخر(١٦): «ممَّا يَتَّصِلُ بسعة مفهوم الأدبِ الإسلاميِّ أَنَّهُ لا يقتصرُ على النُّصوصِ الأدبيَّةِ التي يبدعُهَا الأدباء المسلمون، الذين يعتنقون الإسلام دينًا وعقيدةً ومنهجًا في السُّلوك فقط، وإنما يتعدّى ذلك ليشملَ كلَّ جنسٍ أدبيٍّ شعرًا أو نثرًا، يتحقَّقُ فيه المعنى الإسلاميُّ، ويبرأ ممَّا يعارض معنى الإسلاميَّةِ بأيِّ وجهٍ من الوجوه، مهما كان قائله لا يدين بالإسلام، أو لا يلتزم به فكرًا وسلوكًا في حياته الواقعيَّة..».

وفَرَّقَ باحثٌ آخر(١٧) في هذا السِّياقِ بين مصطلحين، هما: «أدب الدَّعوةِ الإسلاميَّةِ» و«الأدب الإسلاميّ»، ورأى أنَّ أدب الدَّعوة هو الأدب الذي يدافعُ عن العقيدةِ الإسلاميَّةِ، ويقدِّمُهَا إلى الغير، ويدعوه إلى اعتناقها، وعنده أنَّ صاحب هذا الأدب يجب أن يكون مسلمًا متحمِّسًا لإسلامه، وأمّا الأدبُ الإسلاميُّ فهو الأدبُ الذي يعبِّرُ عن الحضارة العربيَّةِ الإسلاميَّةِ التي تخاطبُ التَّيار الإنسانيَّ العامّ، وهو بهذه الصِّفة «يخاطب المسلم وغير المسلم، والعربي وغير العربي. وقد يقوله المسلم والعربي، وقد نجد ملامحه عند غير المسلم وغير العربي، تمامًا مثل الفنّ الإسلاميّ الذي أصبح تيّارًا مميّزًا، يمتدُّ عبر التّاريخ، ويتحدَّدُ في سماتٍ خاصَّة.. والأدب الإسلاميّ بهذا المفهوم الحضاريِّ الواسع لا يركِّزُ على الأشخاص، ولكنه يركّز على النَّصِّ، لا يهتمُّ بالنّاتج، ولكنه يهتمُّ بالمنتوج، ولا يفتش عن دوافع، ولكنه يفتش عن السِّمات الحضاريَّة. ومن هذه الرؤية تدرج بعض أعمال نجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، ويحيى حقّي، في مصطلح الأدب الإسلاميّ، بل إنَّ بعض أعمال جوته ودانتي يمكن أن تدخل في هذا المفهوم الحضاري».

ومن الواضح أنَّ حجج أصحاب هذا الرأي هي:

١ - أنَّ كلَّ ما اتفق مع الإسلام فهو إسلام مهما كان مصدره.

٢ - أنَّ حَصْرَ الأدبِ الإسلاميِّ في أديبٍ مسلم يُضَيِّقُ مفهومه، ويخرج طائفة كثيرة من الكتابات التي تَتَّفِقُ مع تَصَوُّرِه، ولا تخالفُ رؤيته، وهي كتاباتٌ كثيرةٌ لناسٍ ذوي شأن وخطر، وهي - إن عُدّت

منه - تُشَكِّلُ إغناءً لتجربته، وتشقيقًا في ضروبه وفنونه، وتفتح له آفاقًا جديدة طريفة..

٣ - أنَّ مفهوم الأدب الإسلاميّ ينبغي أن يكون - في عموميّته وشموله - في مثل رحابة الدِّين الذي يصدر عنه وعمقه واتّساعه؛ فالإسلام خطاب للبشرِ كافَّةً، على اختلاف صورهم وألوانهم وأماكنهم وأزمانهم.

٤ - أنَّ النبيَّ ﷺ استمع إلى كثيرٍ مِمَّا صدر عن وثنيين مشركين، وأثنى عليه، واستنشده، بسبب قيم الحقِّ التي فيه، وعَدَّهُ من الحكمة مرَّةً، ومن كلام النُّبُوَّةِ مرَّةً، وقال عن أحدهم: كاد يُسلم، أو آمن شعره، فأطلق صفة الإيمان على كلامه.

ورأى فريقٌ آخر أنَّ الأدب الإسلاميّ ينبغي صدوره عن مسلم، وأنَّ ثَمَّةَ ارتباطًا بين المقول والقائل، بين النَّصِّ وصاحبه، ولا يجوز أن نَصِفَ شيئًا بصفة (الإسلاميَّة) إذا لم يكن من الإسلام مصدرها.

يقول الدكتور نجيب الكيلاني[١٧] عليه رحمة الله: «الأدبُ الإسلاميُّ لا يمكن أن يصدرَ إلاّ عن ذاتٍ نَعمتْ باليقين، وسعدتْ بالاقتناع، وتَشَبَّعَتْ بمنهج الله، ونهلت من ينابيع العقيدة الصَّافية، ومن ثمّ أفرزت أدبًا صادقًا، وعَبَّرَتْ عن التزامها الذاتيِّ الداخليِّ دونما قهرٍ أو إرغام».

ويقول الدكتور عبد الباسط بدر[١٨]: «عندما نتحدَّث عن أدبٍ إسلاميٍّ لا نرفضُ تراثًا عريقًا، ولا ندعو إلى أدبٍ بلا جذور.. بل نُفَتِّشُ فيه عن الأعمال الأدبيَّةِ التي حملت تجارب الأديب الملتزم بإسلامه عقيدةً وفنًّا، ونعدُّها رصيدنا الذي يدعمُ تجاربَ الأدباءِ المعاصرين والأدباءِ القادمين.

وكان الأستاذ محمد قطب[١٩] شديدَ الوضوح في التَّعبيرِ عن هذه القضيَّة؛ إذ قال: «الفنُّ الإسلاميّ ينبغي أن يصدر عن فنّانٍ مسلم؛ أي: إنسان تكيَّفتْ نفسه ذلك التكيُّف الخاص الذي يعطيها حساسية شعورية تجاهَ الكونِ والحياةِ والواقع بمعناه الكبير، وزوّده بالقدرة على جمال التَّعبير، وهو في الوقت ذاته إنسانٌ يتلقّى الحياة كلَّها من خلال هذا التَّصَوُّر، ثُمَّ يَقُصُّ علينا هذه التَّجْرِبَةَ التي عاناها في صورةٍ جميلةٍ موحية..».

وكان مثله في الوضوح الأستاذ محمد حسن بريغش[٢٠]؛ إذ قال: «الأدبُ الإسلاميُّ أدبٌ ينبعُ من الإسلامِ والمسلمينَ، له سِماتُه، وله صورُه، وله أشكالُهُ وأساليبه. قد يلتقي مع هذا الأدب أو ذاك في شكلٍ ما، أو مضمونٍ ما، ولكنه يبقى إسلاميًّا، ويبقى ذاك غيرَ إسلاميّ».

ونحن نرى وجاهةَ هذا الرأي، ونعتقدُ أنَّ الأدبَ الإسلاميَّ الحقيقيَّ لا يصدر إلاّ عن أديبٍ مُسْلِم، وكلما تعمّقت العقيدةُ في قلبه: فكرًا وسلوكًا، وامتلأت بها أقطار نفسه، كانَ التعبيرُ عنها أنضجَ وأعمق، وكلما صَفَتْ تصوراتُهُ من أدرانِ الجاهليَّة، وأوشاب الانحراف، صفا أدبُه، وتَغَلْغَلَ فيه الصِّدقُ، وانسابتْ فيه التلقائيَّةُ والعفويَّة.

إنَّ صدقَ التعبيرِ إحدى ثمراتِ صدقِ الإحساس، وهذا ما عَبَّرَ عنه إليوت بقوله[٢١]: «إنني أسألُ نفسي لماذا كان الشِّعرُ الدينيُّ رديئًا، ولماذا لم يبلغْ أبدًا مرتبةً ساميةً في الشِّعر؟ ذلك في نظري يرجعُ لحدٍّ كبيرٍ إلى نوعٍ من النِّفاق الدِّينيِّ؛ ذلك أنَّ الذين يكتبون الشِّعرَ الدِّينيَّ إنَّما يكتبون عَمَّا كانوا يودون أن يُحِسُّوا به لا عمَّا يُحِسُّونَ».

وعلّقت النَّاقدة إليزابيث درو على ذلك قائلة[٢٢]: «وتنبعُ روعةُ شعرِ إليوت الدِّينيِّ نفسه من صدقه الذي لا يحيد عنه في التَّعبيرِ عن أحاسيسِ الشَّكِّ تمامًا كما يعبّر عن أحاسيسِ الإيمان».

إنَّ الأديبَ الإسلاميَّ لا يفتعلُ المواقفَ، ولا يصطنع المشاعر، وهو لا يلتزم قسرًا ما لا يعتقد. إنَّ التزامه أصيلٌ نابعٌ من داخله، لا يُمْلَى عليه إملاء من



خارج، وليس استجابة لانفعال آنيّ، إنه جزءٌ من شخصيته، منسرب في لا شعوره، يصدر عنه بشكل تلقائيٍّ عفويّ؛ لأنه قد غدا جزءًا مِنْ نَسيجِهِ الفكريّ.

إنَّ العقيدةَ الصَّادقةَ العميقةَ هي التُّربةُ الخصبةُ التي تؤتي ثمار الأدب الإسلاميّ، وكلَّما تقلَّص دورُ العقيدةِ في نفس الأديب: فكرًا أو سلوكًا، أو قصرت جذورها في وجدانه؛ شَحَبَ التَصَوُّرُ الإسلاميُّ الذي يعكسه في أدبه، وضَمرت رؤيتُهُ الأشياءَ رؤيةً سليمة.

إنَّ الأدبَ الإسلاميَّ الحقيقيّ لا يصدر عن أديبٍ غيرِ مسلم، قد يصدر عن هذا الأديب – من وحي الفطرةِ السَّليمة – ما يوافقُ روحَ الإسلام، وقد يعكسُ ما لا يتجافى مع هذه الرُّوحِ، ولكنّ أدبه – مع ذلك – لا يُسَمَّى أدبًا إسلاميًّا، وذلك عائدٌ في نظرنا إلى جملة أمور.

١ – إنَّ ما يقوله غير المسلم موافقًا للإسلام لم يصدر في الأصل عن تَصَوُّرٍ إسلاميّ، ولا نبع من العقيدة، بل قد يكون صادرًا عن انفعال آنيّ، أو إحساسٍ مؤقت، أو تجربة معيَّنة، استظلَّتْ فيها نفسُ الأديب بظلال الفطرة الإنسانيَّةِ السَّليمة، ولكنها لم تَصْدُرْ بشكل واعٍ مقصودٍ عن مغترفٍ إسلاميّ، ومن ثَمّ تغيب عن تجربة أدبية من هذا القبيل – في رأينا – أربعةُ شروطٍ موجودة في التَّجربَةِ الأدبيَّةِ الإسلاميَّة، هي: المصدرُ، والوعيُ، والقصدُ، والغاية.

٢ – إنَّ الأَخْذَ بالرَّأْيِ الأوَّلِ، وهو النَّظَرُ إلى المقولِ دونَ القائلِ، يعني أنَّ كلَّ ما واطأَ الإسلامَ في التَّصَوُّرِ – وإن صدر عن غير المسلمينَ من نصارى، أو يهود، أو مجوس، أو وثنيين، أو زنادقة – هو إسلاميٌّ، وهذا اتّساعٌ غيرُ مُسَوَّغ، تضيعُ فيه الملامحُ المميّزةُ، والسِّماتُ الفكريَّةُ الخاصَّة.

إنَّ الإسلامَ عقيدةٌ ينبثقُ عنها نظامٌ شاملٌ متكامل، وإنَّ الأخذَ ببعض وترك بعض لا يُسَمَّى إسلامًا ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾(٢٣) وإنَّ التقاءَ بعضِ التَّصوُّراتِ التي تَصْدُرُ عن ناسٍ غير مسلمينَ مع التَّصَوُّرِ الإسلاميِّ لا يُسَوِّغُ جعلَها إسلامًا: إذ هو التقاءٌ جزئيٌّ، في بعضِ الفروعِ، وهو التقاءٌ غيرُ مقصود.

يقول أحدهم(٢٤): «نحن إزاء أدبٍ إسلاميٍّ ليست له مواصفاتُ أيِّ رؤيةٍ فلسفيَّةٍ أخرى، وإن حدث لقاءٌ في بعض الأصول، أو بعض الفروع، فهو لقاءٌ ليس في الأصول كلِّها، ولا في الفروع كلِّها».

ولذلك نرى في إطلاق مصطلح الأدبِ الإسلاميِّ على ما صدر عن غير مسلم موافقًا للإسلام إطلاقًا غيرَ دقيقٍ، بل هو إطلاقٌ مُمَوَّهٌ، قد يحملُ دلالاتٍ غيرَ مرادة.

٣ – وردَ حديثُ النَّبيِّ ﷺ في التَّعبيرِ عن إعجابه بشعر أميّة بن أبي الصَّلت – في أغلب رواياته بلفظ «كاد»، وهو يدلُّ على المقاربة والدُّنوِّ من الإسلام، ولا يعني المطابقةَ التَّامَّة.

ما يوافقُ الأدبَ الإسلاميَّ من غيرِ مسلم

إذا اطمأننَّا إلى إطلاق مصطلح الأدبِ الإسلاميِّ على ذلك التعبيرِ اللغويِّ الجميلِ في تصوير تجربة شعورية فكرية صادرة عن أديبٍ مسلم يغترفُ تصوراته من نبع الإسلام؛ فماذا نسمي ذلك الأدب الذي وافق التَّصوُّرَ الإسلاميَّ ولكنه صدر عن غير المسلمين؟ وماذا نُسَمِّي ذلك الأدبَ الذي خالف الإسلامَ ونكّب عن جادته؟

يقول الدكتور عبد القدوس أبو صالح(٢٥): «ونحن حين اعترفنا بإشكالية النَّصِّ ذي المضمون الذي يلتقي مع التصوّر الإسلاميّ مع أنّ قائله غير مسلم؛ رأينا أنَّ المخرج من الإشكالية أن نقول: إنَّ هذا النَّصَّ موافقٌ للأدبِ الإسلاميِّ»..

ويقول باحثٌ آخر(٢٦) عمَّا وافق الإسلام من النُّصوص التي صدرت عن غير مسلم: «أمَّا الأدبُ

الذي يتوافقُ مع التصوّر الإسلاميّ – في ناحيةٍ أو أكثر – فهو أدبُ الفطرة السويّة، أو الأدب المحايد، أو الأدب الموافق للإسلام».

وللدكتور أحمد بسّام ساعي تقسيماتٌ كثيرةٌ مربكةٌ وغامضة: فهو يرى أن نطلقَ مصطلح «الأدب الإسلاميّ على كلّ ما وافق روح الإسلام من أدبٍ سبق البعثة النبويَّة أو تلاها، وأمَّا ما وافقه من الآداب الأوربيّة أو آداب الشعوب غير الإسلاميَّة فلا نسمه بسمة الإسلاميَّة، بل نطلق على ما يوازي الأدبَ الإسلاميَّ منه اسم (الأدب الإنسانيّ).

وهذا تقسيمٌ غامضٌ مضطربٌ كما ذكرنا؛ لأنه إذا كان المعوّل في هذا الوصف على المقول دون القائل، وعلى النصّ دون صاحبه؛ فما الفرقُ بين أن يكونَ القائل قبل البعثة أو بعدها من العرب، أو الفرس، أو الأوربيين، أو الشُّعوب غيرِ الإسلاميَّة الأخرى؟ ولماذا تتحدّد صفة الإسلامية في العرب وغيرهم – قبل البعثة النبوية وبعدها – عدا الأوربيين والشُّعوب الأخرى غير الإسلامية؟

إنَّ الأدبَ حتى يحمل صفة الإسلام ينبغي – كما ذكرنا – أن يصدر عن أديبٍ مسلم، وما اتفق معه في الروح – في أيّ زمانٍ أو مكان – يصحّ أن نسميه (الأدب الموافق للأدب الإسلاميّ)، أو (الأدب الخلقي)، أو (أدب الحكمة) وقد نرجّح الأخير، إذا فهمت الحكمة بمعناها العميق الواسع، وليست مواعظ وأمثال فقط: لأنَّ الحكمة تعبيرٌ إسلاميٌّ متداول، وقد أطلقه النَّبيُّ ﷺ على بعض ما أعجبه من الكلام، فقال عليه السلام: (إنَّ من الشِّعْرِ لحكمةً)[٢٧]. وتداوله بعض الصَّحابة والعلماء والفقهاء. عن جابر بن معدان قال: «كلّ حكمة لم ينزل فيها كتاب، ولم يبعث بها نبيّ، ذخرها الله حتى تنطق بها ألسنُ الشُّعراء»[٢٨]. وكان سيّدنا عمر رضي الله عنه يقول: «تَعَلَّمُوا الشِّعْرَ، فإنّ فيه محاسنَ تُبْتَغى، ومساوىء تُتَّقَى، وحكمة الحكماء، ويدلُّ على مكارمِ الأخلاقِ»[٢٩].

ولكن مصطلح (الأدب الإنسانيّ) في التّعبير عمّا وافق الإسلام من النُّصوص، ولم يصدر عن مسلم، غير دقيق: لأنه مصطلحٌ غيرُ مُحَدّد، وإنَّ مفهومَ الإسلامِ عن الإنسانيَّةِ قد يخالفُ في قليل أو كثيرٍ مفهومَ بعضِ الفلسفاتِ والمذاهب الفكريَّةِ الوضعيَّة، بل قد يكون مفهومها إلحاديًّا عند قوم: فهذا أحدهم مثلاً يرى أن مفهوم النَّزعة الإنسانيَّة يعني: «أنَّ الإنسان – مع نزع هالة التَّقْديس والألوهة عن الكون ومدبره – أصبح يقع في مركز الكون، ويشكّل مبدأ القيم والغايات. وعندئذٍ ترسّخت الحركة [الإنسانوية] (Humanisime) وتوقّف الإنسان عن الدوران حول المقدس، وحلّت مشروعيَّةٌ إنسانيَّةٌ جديدة محلَّ المشروعيَّةِ الدينيَّةِ السَّابقة»[٤٠].

ولا شكَّ في أهمية هذا الضَّرب من الأدب، فهو نافعٌ ومفيد، يغني تجربة الأدب الإسلاميّ ويُعمِّقُها، ويفتحُ لها مساربَ وآفاقًا جديدةً طريفة، ويمكن أن يُتخذ منه رافدٌ عظيم عند التنظير للأدب الإسلاميّ، وضبط أسسه ومعاييره. وإنّ تسميتنا له (الأدب الموافق)، أو (أدب الحكمة)، لا تعني الانتقاص منه، أو التهوين منه، ولكنها تسميةٌ من باب تمييز المصطلحات، وتوضيح معالم التَّصوُّرِ الإسلاميِّ في ضوء الأمور التي سبق أن ألمعنا إليها.

ما يقابلُ الأدبَ الإسلاميَّ

رأى بعض الدارسين أنّ الأدبَ الذي يصدر عن تصورات غير إسلاميَّة هو (أدبٌ جاهليٌّ) مهما كان زمانه أو مكانه، وكائنًا من كان قائله، فهو منْ ثَمَّ المصطلحُ النقيضُ للأدب الإسلاميّ؛ ذلك أنَّ الجاهليَّةَ موقفٌ فكريٌّ وليست حِقبةً زمنيَّةً مُعَيَّنة.

يقول أحدهم[٣١]: «إنه – الأدب الإسلاميّ – الأدب الذي يقف قُبَالَةَ الأدبِ الجاهليّ، الذي يُعَبِّرُ عن الجاهليَّة التي هي حالة تصحب مسيرةَ الحياةِ الإنسانيَّةِ حينما تبتعدُ عن منهج الخالق البارىء المصوِّر، وتتبنَّى مفاهيمَ وَضْعِيَّةً بشريَّةً، ومثلما تكون

الأدبُ الإسلامي مفهومه وأبعاده

الجاهلية حالة، وليست مرحلةً تاريخيّةً مُحَدَّدةً كما هو معروف، كذلك الأدبُ الجاهليُّ لا يخصُّ أدبَ مرحلة معيّنة من التّاريخ، بل يرافقُ كلَّ مرحلة تكون الجاهليّةُ سائدةً فيها، فهو حالة أيضًا قد تكون معبّرةً عن أدب ما قبل الإسلام، أو أدب العصر الحديث في أوربا، أو في العالم الإسلاميّ المتأثّر بالمفاهيم الأوربية، وقد تكون – لا سمحَ اللهُ – مُعَبِّرَةً عن أدب القرن القادم حين تكون الجاهلية بمفاهيمها هي السّائدة والمسيطرة على تصوُّراتِ الإنسان».

وحاول دارسٌ آخر[٣٢] أن يميّز بين ما سمّاه (الأدب الجاهليّ) و(جاهلية الأدب) وقال: «إنَّ المصطلحَ الأوّلَ يُطْلَقَ على عصرٍ مُعَيَّن معروف»، ولذلك فهو يرد صفة لأدب هذا العصر وأدبائه، مهما كانت القيم والأفكار التي يعكسها، وأمَّا جاهليّةُ الأدبِ فتعني كُلَّ الاتجاهاتِ الفنيّةِ النّابعةِ من الإيديولوجياتِ والمذاهبِ الوضعيّة، فإطار الجاهلية ينبغي ألاَّ يُحْصَرَ في عصر، ولا يُحَدَّدَ بمجالٍ ثقافيّ؛ لأنه إطارٌ شموليّ، يضمُّ، من الناحية الزّمانية، كلَّ عصر، ومن النّاحيةِ الثقافيّة، كلَّ مجالٍ من مجالاتها، سواءٌ أكان أدبًا، أم سياسةً، أم أخلاقًا، أم غير ذلك. ومن ثَمَّ فإنَّ مصطلح الأدب الجاهليّ خاصٌ وعامٌّ في آنٍ واحد، خاصٌ بأدبِ عصرٍ معيّن له ظروفُهُ وملابساتُهُ، وعامٌّ من جهة أنه يلتقي مع كلّ نتاجٍ أدبيٍّ، لأيِّ جاهليّةٍ أرضيّة[٣٣].

ويرى الدكتور أحمد بسام ساعي أنَّ مصطلح (الأدب الجاهليّ) مصطلحٌ عربيٌّ، ولذلك لا يطلق إلاّ على الأدب العربيِّ الذي خالف روح الإسلام، سواءٌ أجاء هذا الأدب قبل بعثة محمد ﷺ أم بعدها، وأمّا ما يوازي أدبنا الجاهليَّ لدى الشعوب غير الإسلامية فيُطلق عليه اسم (الأدب التّراجعي). ونحن لا نرى مسوِّغًا لهذا التّمييز، فإذا كانت الجاهليّة حالة أو وصفًا لموقفٍ فكريٍّ مُعَيَّن يقابلُ (الإسلامية) فلماذا نقصرها على الأدبِ العربيِّ وحده، ما كان منه قبل الإسلام أو بعده؟ ولماذا لا تشترك معه في هذه الصّفة – إنْ أُريد إطلاقها – جميع الآداب المخالفة للتصوُّرِ الإسلاميِّ كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين الذين أشرنا إليهم؟

والحقُّ، أنَّ الرأي الذي نطمئنُّ إليه أنَّ هذه الكثرةَ من المصطلحات لا تخدمُ الأدبَ الإسلاميّ، وهي تطوي كثيرًا من الإرباك والتعنّت، ونرى – في تلخيص هذه المسألة برمّتها – أنَّ الأدبَ الإسلاميَّ مصطلحٌ يُطلق على كلّ أدبٍ وافَقَ التّصوُّرَ الإسلاميّ، وصدر عن أديبٍ مسلم في أيِّ زمانٍ أو مكان، وما وافقه، ولكنه صدر عن غير المسلمين، فهو (أدب الحكمة) أو (الأدب الموافق للأدب الإسلاميّ)، وأمَّا ما خالف الإسلام فيظلُّ على تسميته التي سمّاه أصحابه بها؛ إذ إنَّ مفهوم المخالفة يعني أنَّ كلَّ ما لم ينطبقْ عليه تعريفُ الأدبِ الإسلاميِّ السّابق أدبٌ غيرُ إسلاميّ، ولا ضرورة لأن نسمّيه من عندنا بالأدب (الجاهليّ) أو (التراجعيّ) أو ما شاكل ذلك، بل هو على وسم أصحابه له؛ فقد ينسبونه إلى فلسفةٍ أو مذهبٍ فكريّ معيّن؛ فيسمونه (الأدب الوجوديّ)، أو (الأدب الشُّيوعيّ)، أو (الأدب الاشتراكيّ)، أو غيرها، وقد ينسبونه إلى عقيدةٍ فيسمّونه (الأدب اليهوديّ)، أو (المسيحيّ)، وقد يكون منسوبًا إلى مذاهب فنيّة، فيسمّى (الأدب الكلاسيكيّ)، أو (الرومانسيّ)، أو (الرمزيّ). وهذه جميعها تسمياتٌ لا تلتقي مع الإسلام، ولا تختلط به، ما دامت في الأصل تنطلقُ من فلسفاتٍ وتَصَوُّراتٍ فكريّةٍ مختلفة.

ولأنَّ الأدبَ الإسلاميَّ مصطلحٌ لا يرتبطُ بزمانٍ أو مكان تسوغ فيه تمييزاتٌ كثيرة، وتفريعاتٌ متعدّدة تقتضيها الضرورة؛ فنتحدّث – على مستوى اللغة أو الجنس – مثلاً عن (الأدب الإسلاميّ العربيّ)، أو (الأدب الإسلاميّ التّركيّ)، أو (الأدب الإسلاميّ الأورديّ)، ونتحدّث – على مستوى المذاهب الفنية، عندما نتفق على تسمياتٍ لها – عن (الاتجاه الوجدانيّ في الأدب الإسلاميّ)، أو (الاتجاه الرّمزيّ)، أو (الواقعيّ)، أو ما شاكل ذلك، ونتحدّث عن الفنون الأدبيّةِ في السّياق نفسه، فنقول (الشّعر في الأدب

الإسلاميّ)، أو (القِصَّة)، أو (المسرحية)، أو غيرها، وقِسْ على ذلك.

إنَّ الأدبَ الإسلاميَّ - إذًا - أدب التَّصَوُّر الإسلاميّ الصَّادرِ عن كلِّ مسلم، مهما كانت هويته، أو لغته، أو عصره؛ ففيه العربيُّ، وغير العربيّ، وفيه القديمُ والحديثُ. وإن مصطلح (الأدب العربيّ) أعمُّ وأشملُ من مصطلح (الأدب الإسلامي)، والصِّلة بينهما كالصِّلة بين الكلّ والجزء، ففي الأدب العربي - قديمه وحديثه - ما هو إسلاميٌّ، وما هو غير ذلك؛ ففي عصر صدر الإسلام ما هو إسلاميٌّ وما هو غير إسلاميّ، وفي عصر بني أمية، وبني العباس، وعصر الدول المتتابعة، والعصر الحديث ما هو إسلاميّ وما هو غير ذلك.

وإنّه لحقٌّ أن روح الإسلام والعروبة ظلّت - بشكلٍ عامّ - مهيمنةً على الأدب العربيِّ القديم في مراحلهِ وعصوره المختلفة، وعلى ما عرفه هذا الأدب من مجّان وزنادقة وأرباب سفهٍ في القول؛ لم يمثّل هؤلاء اعتداءً صارخًا شديد الخطر على الإسلام كما هو حاصلٌ في معظم نماذج الأدب العربيِّ الحديث. إننا لم نشهد في الأدب العربيِّ القديم اتجاهاتٍ إيديولوجيَّةً فكريَّةً منظمةً لهدم الإسلام، وتشويهِ صورته، والطَّعنِ في العربية، والانتقاصِ من قدرها، بل كان ما يصدر عن مجّان هذا الأدب وفُسّاقه أدخلَ في باب السّفه والطيش، والاستهتار والشطط في القول، منه في الفكر المنهجيّ المنظّم لحرب الإسلام والعروبة، ولم نعرف هذه التوجهات الخطيرة المدروسة التي تشكّل اعتداءً سافرًا على قيم الأمة ومُثُلِها وتراثها إلاّ في الأدب الحديث، عندما غزته المدارسُ الأدبيَّةُ الغربيَّة، فحملت إليه ما لا حصر له من الأوضارِ والأوشاب، والقيم الفاسدةِ المنحرفة، حتى غدت صورة هذا الأدب شديدةَ الهجانة، وغلب على نماذجه - ولا سيّما ما رُوِّج لإذاعته ونشره منها - الصدورُ عن منابعَ غيرِ إسلاميَّةٍ - أو قل الاعتداء على الإسلام والسُّخْرية منه.

في ضوء هذا التَّحدي الفاضح الذي شَكَّلَهُ الأدبُ العربيّ المعاصرُ للقيم الأصيلة في أُمّتنا برزَ مصطلح (الأدب الإسلاميّ) وهو مصطلحٌ حديثٌ لمدلولٍ قديمٍ - ترشيدًا لمسارٍ، وتسديدًا لخطواتٍ أوغلَتْ في الانحراف. ●

●●●

الحواشي

١ - مقالة في النقد: ٥٨.

٢ - الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: ١٨٩.

٣ - المصدر السابق: ٢٧.

٤ - المصدر السابق: ٢٩.

٥ - النقد الأدبي: أصوله ومناهجه: ٢٠.

٦ - ينظر على سبيل المثال، منهج الفن الإسلامي: ٦، ومدخل إلى الأدب الإسلامي: ٣٦، ونحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد: ٩٢، والأدب الإسلامي، أصوله وسماته: ١٠٧، ١٠٨، حيث أورد عددًا من التعريفات.

٧ - في الأدب الإسلامي: ٢٠.

٨ - الفن والإيديولوجيا: ١٥.

٩ - المصدر السابق: ٩٢٧.

١٠ - المصدر السابق: ٧.

١١ - صحيح البخاري: ١٨٧/٧.

١٢ - الأدب المفرد: ٣٤٨، والترمذي: ٢١٨/٤.

١٣ - صحيح مسلم: ٤٩/٧، وابن ماجه: ٤١٠/٢.

١٤ - الأدب الإسلامي، قضية وبناء: ٩، وتنظر مجلة الأدب الإسلامي، العدد السابع: ٩٥.

١٥ - الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي: ٢٧.

١٦ - المفهوم الشامل لمصطلح الأدب الإسلامي: ٣٢٤، ومجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٧ - مجلة رابطة الأدب الإسلامي، العدد الثامن: ص٥، والعدد الخامس عشر (١٤١٦هـ) وينظر كذلك رأي د. أحمد محمد العزب في، الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي: ٢٤، العدد الحادي عشر (١٤١٧هـ = ١٩٩٦م).

١٨ - مدخل إلى الأدب الإسلاميّ: ٣٦.

١٩ - الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ضمن بحوث ندوة الأدب الإسلاميّ: ١٠٢.

٢٠ – الأدب الإسلامي، أصوله وسماته: ١١١، ١١٣، وعلى هذا الرأي دارسون آخرون، ينظر: الأدب الإسلاميّ، إنسانيته وعالميته: ٢٣، والأدب الإسلامي، قضية وبناء: ١٠.
٢١ – الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: ٣١٤.
٢٢ – المصدر السابق نفسه.
٢٣ – البقرة : ٨٥.
٢٤ – الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلاميّ: ٢٥.
٢٥ – مجلة رابطة الأدب الإسلامي، العدد الثامن: ٥.
٢٦ – الأدب الإسلامي، أصوله وسماته: ١١٣.
٢٧ – الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد: ٤٢.
٢٨ – التّرمذي: ٢١٦/٤، وابن ماجه: ٢١٠/٢، والأدب المفرد: ٣٧٥.
٢٩ – بهجة المجالس: ٣٨/١.
٣٠ – كنز العمال: ٨٥٥/٣، ومكارم الأخلاق: ١٥، وكلام لكعب الأحبار وفي العقد: ٢٧٤/٥.
٣١ – قضايا وشهادات (الحداثة: ١): ٢٥٩، وينظر كتابنا: الحداثة في الشعر العربيّ المعاصر: ١٠٠.
٣٢ – الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلاميّ: ٢٥.
٣٣ – نظرية الأدب في ضوء الإسلام، القسم الأول: ٤٣.
٣٤ – المصدر السابق: ٤٢، وتنظر محاولة الكاتب في تحديد ملامح الجاهلية في الأدب: ٤٤ – ٤٦.
٣٤ – الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد: ٤٢.

المصادر والمراجع

الباشا : عبد الرحمن.
– نحو مذهبٍ إسلاميّ في الأدب والنقد، الرياض، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
البخاري.
– الأدب المفرد، تحقيق محمد هشام البرهاني، أبوظبي، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
– صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.
بريغش : محمد حسن.
– الأدب الإسلامي، أصوله وسماته، دار البشير، عمان، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.
ابن أبي الدنيا.
– مكارم الأخلاق، تح. جيمز بلمي، دار فرانز شتاثير، ١٩٧٣م.
أبو الرضا : سعد.
– الأدب الإسلامي، قضية وبناء، عالم المعرفة، جدة، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
أبو زوينة : عبد الحميد.
– نظرية الأدب في ضوء الإسلام (ج١)، دار البشير، عمّان، ١٤١١هـ = ١٩٩٠م.
ابن عبد ربه.
– العقد الفريد، تح. أحمد أمين، إبراهيم الأبياري، عبد السّلام هارون، القاهرة: ١٩٤٩.
ابن ماجه.
– سنن ابن ماجة، ط٢، دار الفكر، بيروت.
درو : أليزابيث.
– الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ترجمة محمد إبراهيم الشوش، مكتبة فييمنة، بيروت ١٩٦١.
ريابوف : ف.
– الفن والإيديولوجيا، ترجمة خلف الجراد، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٤م.
ساعي : أحمد بسام.
– الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، دار المنارة، جدّة، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
شاكر : محمود سعيد.
– في الأدب الإسلامي، دار المعراج، الرياض، ١٤١٢هـ.
عبود : شلتاغ.
– الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، دار المعرفة، دمشق، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.
القرطبي : ابن عبد البر.
– بهجة المجالس وأنس المجالس، تح. محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م.
قصّاب : وليد.
– الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دار القلم، دبي، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
الكيلاني : نجيب.
– مدخل إلى الأدب الإسلامي، كتاب الأمّة، قطر، ١٤٠٧.
النحوي : عدنان.
– الأدب الإسلامي، إنسانيته وعالميته، دار النحوي، الرياض.
هو : غراهام.
– مقالة في النقد، ترجمة محيي الدين صبحي، دمشق، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.
الهندي : علاء الدين.
– كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
قضايا وشهادات (الحداثة: ١)، دار عيبال، قبرص، ١٩٩٠م.

حوليات

– مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي، الرياض.
– مجلة رابطة الأدب الإسلامي، إصدار رابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرياض.

بحوث ندوة الاستشراق في العلوم الإنسانية والاجتماعية
١٩ - ٢٠ أكتوبر ١٩٩٨م
جامعة الإمارات

(١)

الانثروبولوجيا والاستشراق
مغالطات المستشرقين في المصطلحات الإسلامية

الدكتور/ سليمان خلف
قسم الاجتماع
جامعة الإمارات العربية المتحدة

سأحاولُ أن أقفَ في مداخلتي هذه عند عددٍ من النقاط أو الفِكَر أتلمسُ من خلالها خطوطَ التَّوازي والتقاطع، أو مواطن الالتقاء بين الانثروبولوجيا والاستشراق.

التسمية العربية للانثروبولوجيا «علم الإنسان»

أولاً: من أهمّ الأشياء التي تشترك فيها الانثروبولوجيا والاستشراق أنّ كليهما يهتمُّ بدراسة «الآخر»، وأنّ مهنةَ كلٍّ منهما الاهتمام بهذا الآخر بالمعنى العلمي الأكاديمي للعبارة. أمّا بالنِّسبة للاستشراق فإنّ «الشّرق» بشعوبه وثقافاته وقضاياه التاريخية والمعاصرة قد مَثّل هذا «الآخر». وأمّا بالنسبة للانثروبولوجيا فإنّ «الآخر» قد تمثّل تاريخياً بكل الثقافات والشعوب غير الأوربية. وفي الوقت الحديث؛ أي: منذ نهاية النصف الأوّل للقرن العشرين اتسعت المساحات التي يعيش عليها هذا الآخر؛ لتشملَ كلّ المجتمعات والثقافات في كلّ أنحاء المعمورة، حتى في قلب عواصم الغرب ذاته.

إنَّ الاستشراقَ بوصفه مفهومًا يتكوّن من عدَّةِ أشياءَ متداخلةٍ ومتكاملة مشروعُ أكاديمي، ونمط تفكير أو نظرة معرفيَّة وفلسفيَّة، تميّز ما بين الشرق والغرب، وهو مواقف أيديولوجية، وكذلك يتمثل بكونه مؤسسةً أكاديميَّةً كبيرةً تقوم بإنتاج المعرفة حول الشّرق. والانثروبولوجيا في المقابل هي أيضًا مشروع أكاديميٌّ معرفيٌّ كبيرٌ ظهر في الحضارة الغربيَّة الحديثة: لدراسة الآخر غير الأوربي، وهي معرفة علميَّة متراكمة، اتجهت منذ قرنٍ ونصف للكشف عن الآخر ودراسته، وهي أيضًا منهجيَّة علميَّة متميزة، لها أساليبُ وقواعدُ خاصَّةٌ بها داخل مؤسسات أكاديمية، تقوم بإنتاج هذه المعرفة وتدريسها ونشرها.

انصبَّ الاهتمامُ العلميُّ للانثروبولوجيا حتى أوائل الستينات على ما سُمّي بالمجتمعات والثقافات البدائية والتقليدية. ومنذ العقود الأربعة الماضية

اتسعت دائرةُ الاهتمامات البحثية والمعرفية للانثروبولوجيا لتشملَ كلَّ أنماطِ المجتمعاتِ الإنسانيَّة.

صُوِّرت المجتمعاتُ البدائيَّةُ وغيرها من المجتمعات القبليَّةِ والريفيَّةِ التقليديَّةِ في كثيرٍ من الكتابات الانثروبولوجية المبكرة من منظور الثقافة الأوربية الحديثة، وإن جاء ذلك ضمنيًّا؛ إذ تمَّ وصفها وبناؤها عن طريق الخصائص أو الأمور التي تفتقر إليها مقابلةً بالمجتمعات الأوربية المتمدنة.

وكذلك بالنسبة للاستشراق، فإنَّ هذا الآخر (الشَّرق)، ولا سيّما العالم الإسلامي فيه، قد تمَّ وصفه وبناؤه ودراسته بصورةٍ اختزالية سلبية في بعض الأحيان، حيث إنَّ هذه الصورةَ قد رسمت أيضًا عن طريقِ تحديدِ العناصرِ والمكونات (الإيجابية) الغائبة فيه، بوصفها نموذجًا نقيضًا ومقابلاً لنموذج مجتمع الغرب الَّذي يمتلك هذه الخصائصَ والمكوناتِ التي منحته الديناميكية والارتقاء والتقدم.

إنَّ المشروعَ النَّقْديَّ في كلٍّ من هذين التخصصين قد بدأ كتيارٍ قويٍّ وخصبٍ؛ إذ كشف عن أشكالِ التَّمويهِ ومواطنِ الضَّعْفِ الكامنةِ في بعضِ المنطلقاتِ المعرفيَّةِ الأساسيَّةِ، والمواقف الأيديولوجية، والمثالبِ المنهجيَّةِ في دراسةِ هذا الآخر. وقد أسهمتْ عمليةُ الكشفِ هذه في إيجادِ حركةٍ نقديَّةٍ تصحيحيةٍ مثيرةٍ وُجِّهَت لمراجعة أشكال المعرفة التي يقوم بإنتاجها وتدريسها الأكاديميون في هذين المجالين. وإنَّ بروزَ هذا الخطاب المعرفي النقدي واستمراره قد هيمن على معظم الكتابات الحديثة في الانثروبولوجيا والاستشراق منذ ثلاثة عقود تقريبًا.

مغالطات المستشرقين في المصطلحات الإسلاميَّة

دائرة المعارف الإسلامية :

تُعَدُّ دائرةُ المعارفِ الإسلاميَّةِ المرجعَ الأساسيَّ لفكر المستشرقين المعاصرين: فهي مستودع علمهم وخزانة معارفهم. وقد حرَّرها عددٌ من كبار المستشرقين تحت رعاية عدة مجامع علمية غربية، وتحوي بحوثُها خلاصةَ ما توصَّلَ إليه الفكرُ الاستشراقيُّ الحديث من نتائجَ وآراءٍ في الموضوعاتِ الإسلاميَّة المتنوعة. وقد صدرت طبعتها الأولى بين سنتي (١٩١٣ - ١٩٣٤م).

فإذا عرفنا أنَّ هذه الدائرةَ قد مُلِئَتْ بالأباطيل عن الإسلام وما يتعلَّقُ به، فلا تخلو مادة من موادِّها من تضليل ودسٍّ للسَّم، أدركنا كيف يدرس المستشرقون المعاصرون الإسلام، ولماذا تصدر عنهم تلك الآراء التي تثبتُ أنَّ الفكرَ الاستشراقيَّ في عصر العلم امتدادٌ لهذا الفكر في عصر الظُّلُمات.

ولمّا كان الوقتُ المخصّصُ لا يَتَّسعُ لاستعراض الكثير من المصطلحات، فإننا سنعرض لمصطلح واحد من هذه الموسوعة، وهو كلمة «أمة»، كما سنعرض أيضًا لكلمة «قرآن» التي عرض لها الدكتور صبحي الصَّالح في كتابه «مباحث في علوم القرآن»، وذكر فيها أنَّ «قرأ» بمعنى «تلا» قد أخذها العرب من أصل آراميّ وتداولوها، وأنَّ العربَ في الجاهليَّةِ حينَ عرفوا لفظ «قرأ» استخدموه بمعنى غير معنى «التّلاوة» - يريد به معنى الجمع -. والدكتور صبحي في هذا متأثرٌ بما ذهب إليه المستشرق Bergstaesser.

ونبدأ أوّلاً بعرض ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية عن «الأمة»، ثم نبيّنُ وجهةَ نظرنا في فهم المستشرقين وسبب خطئهم، ونقيم الأدلَّة على عدم صِحَّةِ استنتاجاتهم، ثم نعرضُ لكلمة «القرآن» مبينين الوجه الحقَّ في أصل اشتقاقها، وأنها عربية أصيلة. وأنَّ ما ادُّعيَ من أنَّها آرامية لا يصحُّ أيضًا.

«الأمَّة» في دائرة المعارف الإسلاميَّة

جاء في دائرة المعارف الإسلاميَّة[1] عن مصطلح «الأمة» الإسلاميَّة ما يأتي:

أُمَّة : هي الكلمة التي وردتْ في القرآنِ للدَّلالةِ على شعبٍ أو جماعة، وهي ليست مشتقة من الكلمة العربية «أمّ»، بل هي كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية «أمّا» أو من الآراميَّة «أمّيثا»، لذلك فلا صلة مباشرة بينها وبين كلمة «أمّة» التي تدلُّ على معانٍ أخرى مثل: حين من الزَّمن – سورة هود: ٨، وسورة يوسف: ٤٥، أو الجيل، وهذه نجدها في القرآن أيضًا – سورة الزخرف: ٢٢ وما بعدها.

وقد تكونُ الكلمةُ الأجنبيَّةُ دخلت لغةَ العربِ في زمن متقدّم بعض الشَّيء[٢]. ومهما يكن من شيء فإنّ محمدًا أخذ هذه الكلمة، واستعملها، وصارت منذ ذلك الحين لفظًا إسلاميًّا أصيلاً.

والآيات التي وردت فيها كلمة «أمة» – وجمعها أمم – في القرآن مختلفة المعنى، بحيث لا يمكن تحديد معناها بالتدقيق. على أنَّه ممَّا لا شَكَّ فيه أنَّها تدلُّ دائمًا على فئة أو طائفة من النَّاس تربطهم أواصرُ الجنس أو اللغة أو الدِّين، وهم داخلون فيمن سيحاسبهم اللَّهُ على ما كسبوا في هذه الحياة، ونجد دلائلَ تؤيدُ هذا المعنى حتى في الآيات التي وردت فيها كلمة «أمة» من غير نسبةٍ إلى شيءٍ ما، مثل آية /١٦٤/ من سورة الأعراف، وآية /٢٣/ من سورة القصص.

ويُطْلَقُ لفظُ «الأمَّة» للدَّلالةِ على الجيلِ في آيات متفرقة – سورة الأعراف: ٣٨ – وسورة فُصِّلَت: ٢٥ – وسورة الأحقاف: ١٨ – بل على جميع الكائنات الحيّة – الأنعام: ٣٨ – ويراد بهذا اللفظ دائمًا عند إطلاقه على هذه الكائنات أنَّها داخلة فيمن سيُحْشرون للحساب، وأنها أهلٌ للجزاء.

وأُطلِقَ لفظ «الأمة» شذوذًا في آيةٍ واحدة – سورة النحل: ١٢٠ – للدلالة على فردٍ هو إبراهيم. ومعنى لفظ «الأمة» – هنا – أيضًا: الإمام، كما يقول علماء اللغة، أو أنّ إبراهيم سُمِّيَ «أمة» بصفته رئيسَ الجماعةِ التي أنشأها، وذلك بإطلاق لفظ الكلّ على الجزء.

وفيما عدا هذا يدل لفظ «الأمة» دائمًا على جماعاتٍ كبيرة، أو على الأقلّ على جماعاتٍ تنطوي في غيرها أكبر منها.

وقد أرسلَ اللهُ لكلِّ أمةٍ رسولاً – الأنعام: ٤٢ – يونس: ٤٧ – الرعد: ٣٠ – النحل: ٤٣، ٦٣ – المؤمنون: ٤٥ – العنكبوت: ١٨ – غافر: ٥ – أو نذيرًا: فاطر: ٢٣، ٤٢، – يهديهم إلى الصراط المستقيم. ولكن هؤلاء الرسل أُوذُوا وكُذِّبُوا، كما وقع لمحمد – المؤمنون: ٤٤ – والعنكبوت: ١٨ – وغافر: ٥ – ولذلك سيكونون يوم القيامة شهداء على من كذّبهم وآذاهم – النساء: ٤٠ – النحل: ٨٤، ٨٩ – القصص: ٧٥ – البقرة: ١٤٢ –. وكل أمة ستحشر للحساب – الأنعام: ١٠٨ – الأعراف: ٣٧ – يونس: ٤٥ – الحجر: ٥ – المؤمنون: ٤٣ – النمل: ٨٣، الجاثية: ٢٧.

وفي الأمم المختلفة قومٌ أجابوا دعوة الرُّسل فاهتدوا إلى الصِّراط المستقيم، وآخرون لم يؤمنوا بما جاؤوا به – النَّحْل: ٣٦ – ويصدق هذا بنوعٍ خاصّ على أهل الكتاب، ويُسَمَّى المهتدون من أهل الكتاب أُممًا – آل عمران: ١١٣/ وما بعدها – المائدة: ٦٥، الأعراف: ١٥٩ – البقرة: ١٢٨، ١٣٤ – الأعراف: ١٦٧، ١٨١ – هود: ٤٨ – وهم طوائفُ صغيرةٌ في جماعاتٍ كبرى.

وكثيرًا ما يتعرَّض محمد لبحث مسألة اختلاف النَّاس أممًا بعد أن كانوا أمة واحدة، ويرى أنَّ السببَ الحقيقيَّ لهذا الاختلاف هو إرادة اللَّه التي لا نحيط بها: ﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فاخْتَلَفُوا، وَلَولا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيْهِ يَخْتَلِفُون**﴾ يونس: ١٩، وانظر سورة المائدة: ٤٨ – وهود: ١١٨ – والنحل: ٩٣ – والشورى: ٨.

ويقال أحيانًا: إنَّ سببَ الاختلافِ هو بغيُ النَّاس وشقاقهم - البقرة: ٢١٣ - الأنبياء: ٩٣ - المؤمنون: ٥٣.

وفي آيةٍ أخرى يرجعُ السَّبب إلى انقسامِ بني إسرائيل إلى اثنتي عشرة أمَّة - الأعراف: ٦٠، وانظر أيضًا: ١٦٨.

ويظهر أنَّ أقوالَ محمَّدٍ هذه، وفيها من الخطابة أكثر مما فيها من المنطق، إنما كانت إجابة عن اعتراضات أثارها خصومه من أهل الكتاب، وما كان النبي لِيَتَعَرَّضَ لهذه المسألة الصَّعبة من تلقاء نفسه.

أمَّا فيما يتعلَّقُ بأمة محمد خاصَّةً، فنستطيع أن نتبيّنَ بعضَ الاختلافِ والتبدل في معنى كلمة «أمة»، والمسألة - هنا - أسهل؛ لأنَّنا نعالجُ إلى حدٍّ ما مسألةً تاريخية.

كانَ محمَّدٌ في أوَّل رسالته يعدّ العربَ عامة ومواطنيه من أهل مكة أمة قائمة بذاتها، وكما أنَّ اللَّهَ أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السَّالفة، أرسل محمدًا ليبلغ رسالة الله إلى الأمَّة العربيَّة، ويبين لها طريق النجاة، ولم يكن قد بُعث فيها رسولٌ من قبل، وقد كُذِّبَ وأوذي أشدَّ الإيذاء، شأنه في ذلك شأن من سبقه من الرُّسل.

وبعد أن قطع النبي علاقاته مع أهل مكة الوثنيين، وهاجر هو وأصحابه إلى المدينة، أسّس جماعةً جديدةً تجعلُ أهلَ المدينةِ جميعًا جماعة سياسية واحدة بما فيهم المسلمون، ومن لم يستجيبوا إلى دعوته الدينية. وينصّ كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار الَّذي وضعت فيه أسس هذا الحلف نصًّا صريحًا على أنَّ أهل المدينة بما فيهم اليهود يكوِّنون أُمَّة[٣]. على أنَّ الصِّيغة السِّياسيَّةَ الغالبةَ في هذه الأمة الجديدة إنما كانت مؤقتة.

فلم يكد محمد يُحِسُّ أنَّ مركزه قد توطّد في المدينة، ويرى انتصاره في حروبه مع كفّار مكّة، حتى استطاع أن يُخْرِجَ من جماعته السياسية الدينية أهلَ المدينة وبخاصة «اليهود» الَّذين لم يعتنقوا الدِّين الَّذي جاء به، وبمرور الزمن صارت أمته تتألف من المسلمين وحدهم، وصار يعدّ المسلمينَ أُمَّةً، ويؤكِّدُ صفاتهم الخلقية والدينية - آل عمران: ١٠٤ - ١١٠ - ويعدّهم غير أهل الكتاب الَّذين كان محالفًا لهم.

وكان من أثر قطعه للصلة بأهل الكتاب أن بدأ يميل شيئًا فشيئًا إلى أهل مكة وإلى الكعبة مركز عبادتهم - البقرة: ١١٩ وما بعدها وبخاصة: ١٢٢/ والحج: ٣٥، ٦٦.

وإنما كان رجوعه إلى فكرته الأولى في إنشاء أمة تشمل العرب جميعًا رجوعًا ظاهريًّا، فالحقيقة أنَّ النتيجةَ الأخيرةَ التي وصل إليها تختلف اختلافًا جوهريًّا عن النقطة التي بدأ منها، فإنَّ فكرةَ إنشاء أمَّة عربيَّة، وهي الفكرةُ التي أخذها محمَّدٌ أوَّلَ الأمرِ، قضيةً مسلمة لم تتمَّ إلاّ بعد جهد عظيم. على أنه إذا كانت الأمة التي أنشأها أوَّلَ الأمرِ من العرب، فقد كان هذا أمرًا ثانويًّا.

أمَّا الأمرُ الجوهريُّ فهو الأساس الدينيُّ الَّذي قامت عليه، فبعد أن كانت أمة من العرب صارت أمة من المسلمين. ولا عجب أنه لم يكد محمد يموت حتى انتشرت إلى ما وراء جزيرة العرب، وأصبحت بمرور الزَّمَنِ وحدةً كبيرةً تشملُ أجناسًا وأممًا مختلفة.

هذا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية من أقوال المستشرقين حول كلمة «أمة»، والقضية تتمثل في أمرين:

الأوَّل : طعنهم في عربية الكلمة، وأنها مأخوذة من العبرية أو الآرامية، وذلك لعدم وجود صلة اشتقاقية بين معانيها المتعددة.

والثَّاني : ادِّعاؤهم تطوُّرَ المعنى من أمَّة عربيَّة إلى أمة إسلامية، وكون اليهود داخلين فيها أو غير داخلين.

وسنتحدث أوّلاً عن وجودِ الصِّلةِ الاشتقاقيّةِ بين معاني الأمة، ثم نعالج الموضوع الثاني.

الأمّة .. واللغة العربيّة

أصل المعنى اللغويّ

يرى أبو البقاء: أن «الأمة» - في الأصل: المقصود، كـ «العمدة» و«العُدّة» في كونهما معمودًا ومعَدًّا[٤].

وهذا يعني أنَّ «الأمَّة» - عند أبي البقاء - بمعنى اسم المفعول. ولم أرَ أحدًا من اللغويين - فيما علمت - تَكلَّم على الوزنِ الصَّرْفيِّ لكلمة «أمَّة» غير أبي البقاء. لكن يُفهم من المعاني التي ذكرها علماء اللغة أنَّ «الأمة» قد تكون بمعنى اسم المفعول - كما هو رأي أبي البقاء - وقد تكون بمعنى اسم الفاعل. وسنوضح ذلك فيما بعد إن شاء اللَّه.

الاشتقاق اللغويّ

وإذا كانت «الأمة» بمعنى: المقصود، فإنَّ اشتقاقها من «الأمّ» بمعنى القصد. وهذا ما أكَّده صاحبُ لسانِ العرب حيث قال: الأمَّة - في اللغة -: من القصد. يقال: أممت إليه: إذا قصدته»، ويشهد لقول صاحب اللسان قوله تعالى: ﴿وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ أي: قاصدين. إلاَّ أنَّ الأمر الَّذي يلفت الانتباه أنَّ «الأمَّة» - في اللغة - تتصرف في معانٍ كثيرةٍ كما جاء في كتاب «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» للفيروز آبادي صاحب القاموس حيث قال: «الأمَّةُ - لغةً -: الرَّجلُ الجامعُ للخير، والإمام، وجماعة أرسل إليهم رسول، والجيل من كلِّ حيٍّ، والجنس، ومن هو على الحقِّ مخالف لسائر الأديان، والحين، والقامة، والأم، والوجه، والنَّشاط، والطَّاعة، والعالِم، ومن الوجه: معظمه، ومن الرجل: قومه، وأمَّة اللَّهِ تعالى: خلقه»[٥].

وإنَّ تصرُّفَ الكلمة في هذه المعاني المتعدِّدة هو الَّذي دفع المستشرقين إلى الزَّعم بأنَّ الكلمةَ دخيلةٌ في العربية، وأنَّها ليست مشتقة من «الأمّ» بمعنى القصد، حيث لم يجدوا صلة اشتقاقيَّة بين هذه المعاني على حدّ قولهم. ومن ثمَّ حاولوا أنْ يلصقوها بالعبريَّةِ أو الآراميَّةِ.

الأصل الَّذي يجمع هذه المعاني

يرى صاحب لسان العرب أنَّ تلك المعانيَ المتعددة لكلمة «أمَّة» ترجع كلُّها إلى معنى القصد حيث يقول في ذلك: «وأصل هذا الباب كلّه من القصد، يقال: أممت إليه: إذا قصدته. فمعنى «الأمَّة» في الدِّين: أن مقصدهم مقصدٌ واحد. ومعنى «الأمَّة» في النِّعْمَة: إنَّما هو الشيء الَّذي يقصده الخلق ويطلبونه. ومعنى «الأمة» في الرَّجل المنفرد الَّذي لا نظير له: أنَّ قصده منفرد من قصد سائر النَّاس، يقول النابغة:

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيبَةً
وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذُو أُمَّةٍ وهْوَ طَائِعُ

ولو أنَّ صاحب اللسان تابع الكلام على بقية المعاني لأعفانا من كثيرٍ من العناء في هذا الموضوع، ولكنه مع الأسف لم يستوعبْ كلَّ المعاني السَّابقة ممَّا يجعلُ مهمتنا أكثرَ صعوبةً وتعقيدًا، وسنحاولُ فيما يأتي اكتشافَ الصِّلة الاشتقاقيَّة الجامعة لمعاني كلمة «الأمّة» مستعينين في ذلك بما ترك لنا علماء اللغة والمؤلفون فيها من إشاراتٍ وأمارات.

تصنيف المعاني المختلفة ضمن مجموعات

إنَّ نظرة مدققة في المعاني المتعدِّدة التي أشرنا إليها تفيد إمكانَ تصنيفِ تلك المعاني في خمس مجموعات على النحو الآتي:

المجموعة الأولى: تكون «الأمة» فيها بمعنى الجماعة. وتشمل: الجماعة من النَّاس - أتباع الأنبياء - جماعة العلماء - مَنْ أُرسلَ إليهم الأنبياء من كافرٍ أو مؤمن - الجيل والجنس من كلِّ حيٍّ - إلى غير ذلك من أنواع الجماعات التي ذكرها علماء اللغة.

المجموعة الثانية : تكون «الأمة» فيها بمعنى «الدِّين» أو «الملَّة» أو «الطَّاعة»، وهي ألفاظٌ متقاربة في المعنى.

المجموعة الثالثة : تطلق «الأمة» على رجل واحد إذا كان على دين الحقِّ مخالفًا لسائر الأديان، أو كان لا نظير له، أو كان رجلاً جامعًا للخير، أو عالمًا، أو قدوةً، أو إمامًا، أو ربانيًّا. وهي كلُّها ألفاظٌ شبه مترادفة تعبِّر عن حقيقةٍ واحدة.

المجموعة الرابعة : تكون «الأمّة» بمعنى «الحين»، أو «الزمن»، أو «السنين».

المجموعة الخامسة : تكون «الأمّة» أسماء لأعضاء في الإنسان كـ «الوجه» و«القامة».

ويلاحظ أنَّ المجموعاتِ الأربعَ الأُولى، هي التي ورد استعمالها في القرآن الكريم، ومن ثَمَّ سينصبُّ جهدنا واهتمامنا عليها دون المجموعة الخامسة، التي يكفي أن نشير فيها إلى أنَّ «الوجه» و«القامة» ليسا بعيدين عن معنى «القصد» الَّذي اشتقت منه «الأمة»، وذلك أنَّ «الوجه» و«القامة» كثيرًا ما يُعَبِّرانِ عن الجهة التي يقصدُها الإنسانُ، وهكذا يقال: لا أمّة لبني فلان. أي: ليس لهم وجه يقصدون إليه، لكنهم يخبطون خبط عشواء.

ونعود الآن إلى المجموعات الأربعِ الأولى لنرى كيفَ يمكنُ رَجْعُهَا إلى أصلٍ واحد:

المجموعة الأولى : أن تكون «الأمَّة» فيها بمعنى الجماعة.

اتفق اللغويون جميعًا على أنَّ معنى «الجماعة» هو المعنى الأصليُّ لـ «الأمَّة»، وأنَّ المعانيَ الأُخَر يمكنُ ردُّها إلى ذلك المعنى الأصلي: قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: «الأمَّةُ: كلُّ جماعةٍ يجمعهم أمرٌ ما، إمّا دينٌ واحد، أو زمانٌ واحد، أو مكانٌ واحد. سواءٌ كان ذلك الأمر الجامع تسخيرًا أو اختيارًا».

وقال أبو حاتم الرَّازي في كتابه «الزِّينة في الكلمات الإسلاميَّة العربيَّة»: «الأمَّة: أصلها الجماعة من النَّاس والدَّوابِّ والطَّير - أيّ جماعة - وأصله: الاجتماعُ على الشيء وعلى حالة واحدة».

وقال ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن: «أصل «الأُمَّة»: الصِّنف من النَّاس والجماعة».

أمَّا كيف صارت «الأمة»: الجماعة، وصلة ذلك بأصل الاشتقاق، فنجده عند أبي البقاء والطَّبري والحكيم الترمذي: يقول أبو البقاء: «الأمّة - بالضَّم - في الأصل -: المقصود، كالعُمدة والعُدّة في كونهما معمودًا ومُعَدًّا، وتسمّى بها الجماعة من حيثُ تؤمُّها الفرق».

ويقول الحكيم الترمذي: «فالأُمَّةُ: هي الجماعة التي يَؤُمُّها النَّاس ويقصدونها»، ثمَّ يقول: «وإنَّما صارت «الأمّة» - في هذا المكان -: الجماعة؛ لأنَّ الَّذي يقصده النَّاس ويبصرونه: إنَّما يبصرون الكثرة المجتمعة حتى يقصدونها»[٦].

ويلاحظ تقارب قول أبي البقاء مع قول الحكيم الترمذي، وأنَّ «الأمّة» - عندهما - بمعنى اسم المفعول.

أمَّا الطَّبريُّ فَيُفْهَمُ من قوله أنَّ «الأمَّة» بمعنى اسم الفاعل، وذلك حينما يقول: «وأصل «الأمَّة»: جماعةٌ من النَّاس تجتمع على دينٍ واحد وملَّة واحدة... ثم تستعملُ في معانٍ كثيرة ترجع إلى معنى الأصل». وكأنَّ المعنى - على قول الطبري -: أنَّ «الأمَّة»: هي الجماعةُ التي تقصد الدِّين وتلتقي عليه.

المجموعة الثانية: وتكون «الأمة» فيها بمعنى الدِّين أو الملَّة.

وكما اتفق علماء اللغة على أنَّ معنى «الجماعة» هو الأصل في معاني «الأمّة»، اتفقوا كذلك على أنَّ «الأمّة» تكون بمعنى «الدِّين».

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: الأمّة: الدِّين. وحكى أبو زيد: لا أمّة له: لا دين له.

وقال أبو حاتم الرَّازي في كتاب «الزينة في الكلمات الإسلاميَّة العربيَّة»(٧): قال أبو عبيدة: أُمَّةٌ واحدةٌ. ويستدلُّون على ذلك ببيتِ النَّابغةِ المشهور:

حَلَفْتُ فَلَمْ أتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيبَةً
وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذو أُمَّةٍ وَهوَ طَائِعُ

يقصد بـ «ذو أمة»: ذو دين.

أمَّا كيف صارت «الأمَّة»: الدِّين أو الملَّة، فنجده عند أبي البقاء والطَّبري وابن قتيبة.

يقول أبو البقاء: «وتطلقُ - أي الأمَّة - على الدِّين والملَّة والطَّريقة التي تؤم»، فهو على أصله السَّابق في أنَّ «الأمَّة» بمعنى اسم المفعول.

أمَّا أبو جعفر الطَّبري فيقول: «والأمَّة: الدِّين. والأصل أنَّهُ يُقالُ للقوم يجتمعون على دينٍ واحد: أمَّة. فتقام «الأمَّة» مقام الدين»، وكذلك تعليل ابن قتيبة قريب من تعليل الطَّبريِّ.

ومما هو جديرٌ بالذكر أنَّ «الدِّين» المقصود في تعريف الطَّبري يراد به التَّديُّنُ العمليُّ الَّذي يتمثل في السُّلوك الإنسانيِّ، ويؤيد ذلك أنَّ «الأمَّة» ترِد بمعنى «الطَّاعة» و«الطَّريقة»، فهما تفسيرٌ للدِّين المراد هنا.

المجموعة الثالثة : وتكون «الأمَّة» فيها بمعنى الرَّجل المنفرد.

فقد جاء في لسان العرب: أنَّ «الأمَّة»: كلّ مَنْ كان على دينِ الحقِّ مخالفًا لسائر الأديانِ، فهو أمَّة وحده... و«الأمَّة»: الرَّجل الَّذي لا نظير له... و«الأمَّة»: الرَّجل الجامع للخير. وذكر كثيرٌ من اللغويين الحديث الوارد في - زيد بن عمرو بن نفيل - وأنه يبعث يوم القيامة أمَّة وحده. ويقول أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة: والأمَّة: الإمام. ونقل أبو حاتم الرازي أنَّ «الأمَّة»: القدوة والإمام.

ولا شكّ في أنَّ هذه المعانيَ والألفاظ تُعَبِّرُ عن حقيقة واحدة.

أمَّا كيف صارت «الأمَّة»: الرَّجل المنفرد، فهذا ما نجده عند صاحب اللسان، والرَّاغب الأصفهانيّ والطَّبريّ، وابن قتيبة، وأبي حاتم الرَّازي، وأبي البقاء.

يقول صاحب اللسان: «ومعنى «الأمَّة» في الرَّجل المنفرد: أنَّ قصده منفرد من قصد سائرِ النَّاس».

ويقولُ الرَّاغبُ الأصفهانيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ أي: قائمًا مقام جماعةٍ في عبادةِ اللَّه، نحو قولهم: فلانٌ في نفسه قبيلة.

ويقول أبو جعفر الطَّبري: «فالأمَّة بمعنى «الإمام» و«معلِّم الخير» إنَّما جاز تسمية الواحد فيها باسم الجماعة؛ لاجتماع أخلاق الخير - الَّذي يكون في الجماعة المفرَّقة - فيه. كما يقال: فلانٌ أمَّة وحده».

وأمَّا ابن قتيبة فيقول: «ثم تصير «الأمة»: الإمام، والرباني، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾، أي: إمامًا يقتدي به النَّاس؛ لأنَّه ومن اتبعه أمَّة، فسُمي أمَّة؛ لأنَّه سبب الاجتماع. وقد يجوز أن يكون سُمِّي أُمَّةً؛ لأنَّه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمَّة. ومن هذا يقال: فلانٌ أمَّة وحده. أي: يقوم مَقام أمَّة».

وأمَّا أبو حاتم الرَّازي فيقولُ: «وقيل للرَّجل الواحد أمَّة؛ لاجتماع النَّاس إليه في حال الدِّين. وسمِّي بذلك أيضًا لما اجتمع فيه من الخصال ما يكون متفرقه في كثيرٍ من النَّاس، مثل: العلم، والعقل، والدِّين، والجود، والشَّجاعة وغير ذلك. فلما اجتمعت فيه، قيل له: أمَّة؛ لأنَّه قام مقام جماعةٍ من النَّاس، وكان يجمعُ النَّاس إليه».

وقال أبو البقاء: «وتطلق أي: الأمَّة على الرَّجل الجامع لخصال محمودة... ومن هنا قيل: لو لم يَبْقَ من المجتهدين إلاَّ واحدٌ، يكون قوله إجماعًا؛ لأنَّه عند الانفراد يَصْدقُ عليه أنَّهُ أُمَّةٌ».

وهكذا نرى أنَّ صاحبَ اللسان يعودُ بالكلمةِ إلى «القصد»، بينما يجعلها الآخرون ترجع إلى سبب الاجتماع، أو اجتماع خلال الخير فيه، أو لقيامه مقام أُمَّة في عبادة اللَّهِ.

المجموعة الرابعة: وتكون «الأمَّة» فيها بمعنى «الحين»، أو «الزمن»، أو «السِّنين»:

قال صاحب اللسان: الأمة: الحين، وقال ابن فارس: وبعد ذلك أصولٌ ثلاثة – يريد في معنى الأمة – وهي: القامة، والحين، والقصد.

أمَّا كيف صارت «الأمَّة»: الحين، أو السِّنين:

فيرى الحكيم التِّرمذي أنَّها صارت كذلك لاجتماع الأيَّام والشُّهور في سنين كثيرة، ولا يظهر لهذا القول صلةٌ بالمعاني الأُخَرِ لكلمة «الأمَّة».

وَأمَّا القول القريب إلى ما نحن بصدده فنجده عند الطَّبري وابن قتيبة؛ والرَّاغب الأصفهانيِّ. وقد عَبَّرُوا عنه بتعبيراتٍ متقاربة:

يقول أبو جعفر الطَّبري: وإنَّما قيل «للسنين المعدودة» و«الحين»: أمَّة؛ لأنَّ فيها تكون «الأمَّة».

ويقول ابن قتيبة: ثم تصير «الأمَّة»: الحين. كأنَّ «الأمَّة من النَّاس» ينقرضون في حين، فتقام الأمَّة مقام الحين.

ويقول الرَّاغب الأصفهانيُّ: وحقيقة ذلك: بعد انقضاء أهل عصر، أو أهل دين.

نظرة جديدة تربط هذه المعاني

ويمكن لنا أن ننظر إلى هذه المعاني الأربعة في كلمة «الأمَّة» نظرة أخرى، تُمَثِّلُ المراحلَ التي تمرُّ فيها «الأمَّة» عبر تاريخها، فنقول: تتمثل «الأمَّة» أوَّلاً برجل واحد، حينما يكونُ على دين الحقِّ مخالفًا لسائر الأديان، وهو النَّبيُّ غالبًا، أو من يسير على طريقته، ومن ثَمَّ يكون الرَّجُلَ الَّذي لا نظيرَ له: لأنَّهُ الرَّجلُ الجامع للخير، والَّذي يكون إمامًا وقدوةً لغيره من النَّاس.

فإذا استجابت لهذا الرَّجل فئةٌ من النَّاس، وسارت على طريقته ومنهجه، سُمِّيتْ أُمَّةً لاجتماعها إليه في حال الدِّين، أو لأنَّهَا تعبيرٌ عمليٌّ عن مبادئ الدِّين وأحكامه مطبقة في عالم الواقع.

فإذا تخلَّت الأمَّةُ عن دينها وعقيدتها فقدتْ حقيقةَ وجودِهَا، ومن ثَمَّ تسمى أمَّةً باعتبارِ ما كانَ، فكأنَّ «الأمَّة» هنا يرادُ بها الحقبةُ الزمنيَّةُ التي كانت فيها ملتزمةً بدينها، وكأنَّ القرآنَ يَلفتُنَا في هذا إلى أنَّ التَّاريخ لا يكون بوحدات زمنية فقط، وإنما يمكن أن يحسب بوحداتٍ دينية أيضًا يعبِّر عنها بـ «الأمَّة»، ويراد بها الحقبة الزمنية التي كانت فيها تلك الأمة منسجمةً مع عقيدتها ودينها. وهذا يعني أنَّ الإسلامَ لا يقيمُ كبيرَ اعتبارٍ للزمن وحده، وإنما الاعتبار الأهمُّ لما يجري فيه من نماذج عملية ملتزمة بطرق الهداية، ومن ثم يكثر في القرآن إطلاق لفظ «القرون» على الأمم السَّابقة، مع أنها في الأصل لمدَّةٍ من الزمان.

وقد أَطَلْتُ الكلامَ في المعنى اللغويِّ لـ«الأمَّة» لِيَتَبَيَّنَ فسادُ ما ذهبَ إليه المستشرقون في دائرة المعارف الإسلاميَّة من زعمهم أنَّ الكلمةَ دخيلةٌ على العربيَّةِ لعدمِ وجودِ صلةٍ اشتقاقيَّةٍ بين معانيها المتعدِّدة، ومن ثَمَّ فقد جعلوها ترجعُ إلى أصلٍ عبريٍّ أو آراميّ. أمَّا من حيثُ الصِّلَةُ الاشتقاقيَّةُ، فأعتقد أنَّ ما تقدَّمَ من الكلام كافٍ في دَحْضِ هذه الفِرْيَةِ التي أطلقها المستشرقون، وقد يكونون معذورين – لجهلهم بالعربيَّة وفقهها – في أن لا يدركوا الصِّلَةَ الاشتقاقيَّةَ بين معاني هذه الكلمة، لكنهم غير معذورين في نفيهم هذه الصِّلَةَ أصلاً، فهذا تَقَوُّلٌ بما لا علم لهم به، ومن ثَمَّ كان عليهم أن يكونوا أكثر تواضعًا؛ لأنَّهم يتكلَّمون في شأن لغةٍ يُعَدُّونَ تلاميذَ في دراستها.

والأمرُ الآخر الَّذي تَسَرَّعَ فيه المستشرقون – وكانت لهم فيه أناة – زعمهم بأنَّ كلمة «أمَّة» العربية،

ترجع إلى أصل عبريٍّ أو آراميّ، دون أن يُقدّموا على ذلك دليلاً علميًّا واحدًا، الأمر الّذي يتنافى مع الموضوعية التي يدّعونها، ومع المنهجيّة العلميّة التي كثيرًا ما يلهجون بذكرها، ذلك أنّ الزعمَ بأنّ كلمة ما مأخوذة من لغةٍ من اللغات، ليس بالأمرِ الهيّنِ اليسير، فإنّ وجود كلمة واحدة في لغتين مختلفتين ليس شرطًا أن تكونَ إحدى اللغتين قد أخذتها عن الأخرى. ولو سُلّم، لاحتاج القطعَ بأنّ هذه اللغة هي الآخذة، إلى أدلّةٍ وبراهينَ دونها صعوباتٌ وصعوبات.

ومع ذلك شعر المستشرقون - والحقُّ يُقَالُ - بضعف موقفهم هذا، فاحتاطوا لأنّفسهم شيئًا من الاحتياط، فبعد أن أطلقوا دعواهم العريضة في جرأة على العلم غريبة، أدركوا أنّهُمْ ارتقوا مرتقًى صَعْبًا، وأنّ كلامهم هذا غيرُ كافٍ في إقناعِ الآخرين، فكان عليهم أن يُفَكّروا بطريقةٍ يحسنون فيها الانسحاب، فوجدوا المخرج في مثل هذه العبارة:

«وقد تكونُ الكلمةُ الأجنبيّةُ دخلت لغةَ العرب في زمن متقدّم بعض الشّيء... ومهما يكن من شيء، فإن محمدًا أخذ هذه الكلمة واستعملها، وصارت منذ ذلك الحين لفظًا إسلاميًّا أصيلاً».

هذا ما يمكن قوله في النُّقطة الأولى ردًّا على ادّعائهم عدم عربيّة الكلمة، أمّا ما يردّ به على ما ادّعوه في المعنى الإسلاميّ لكلمة الأمة، فنقول:

المعنى الإسلاميّ لـ «الأمّة»

عرفنا فيما سبق المعاني المتعدّدة لـ «الأمّة» في اللغة وفي القرآن الكريم، وبقي علينا أن نعرفَ المدلولَ الإسلاميَّ لـ «الأمّة» حينما تطلق أو حينما تأتي بصفة المدح:

يقول أبو البقاء: «وفي حدود المتكلّمين: الأمّة: هم المصدّقون بالرّسول دون المبعوث إليهمْ»[8].

ويريد بقوله: «في حدود المتكلمين»: تعريفات علماء الاعتقاد والتّوحيد والكلام.

ويقول الإمام أبو زكريّا النَّوويُّ: لفظة «الأمة» تطلق على معانٍ منها:

- مَنْ صَدّقَ النّبيَّ ﷺ - وآمن بما جاء به وتبعه فيه، وهذا هو الّذي جاء مدحه في الكتاب والسُّنَّة، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ و﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وكقوله - ﷺ -: (شَفَاعَتِي لأُمَّتِي) وقوله: (تَأْتِي أُمَّتِي غُرًّا مُحَجَّلِينَ) وغير ذلك[9].

ولا شكّ أنّ ما جاء في تعريف أبي البقاء هو عين ما جاء في تعريف النَّوويّ، وإنْ كان النَّوويُّ أوفى شرحًا وتفصيلاً. وبذلك يخرج من المفهوم الإسلاميِّ لـ «الأمّة» أولئك الّذين لم يُصَدِّقُوا الرُّسلَ ولم يؤمنوا بما جاءت به من الهدى، وإن كانوا يدخلون في معنى «الأمّة» لغةً كما سبق أن أشرنا إلى ذلك بوصفهم مقصودين بالدّعوة من قبل الرّسولِ المبعوثِ إليهم. وهذا المعنى الآخر هو الّذي صَرَّحَ به النَّوويُّ بعد أن ذكر المعنى الإسلاميَّ الممدوحَ فقال: ومنها - أي من معاني الأمَّةِ -: مَنْ بُعِثَ إليهم النّبيُّ - ﷺ - من مسلمٍ وكافر، ومنه قوله - ﷺ - فيما أخرجه مسلم في كتاب الإيمان: (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لاَ يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِن هذهِ الأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلاَ نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إلاّ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ).

ويُعَرِّفُ الأستاذُ سَيِّد قطب - رحمه الله - الأمّة بالمعنى الإسلاميِّ فيقول: «الأمَّة: هي مجموعةُ النَّاسِ التي تَدِينُ بعقيدةٍ واحدةٍ وتَصَوُّرٍ واحد، وتدينُ لقيادةٍ واحدة، وليست كما هي في المفهوم الجاهليِّ القديم أو الحديث: مجموعة النَّاسِ التي تسكنُ في إقليمٍ واحد من الأرض، وتحكمها دولةٌ واحدة. فهذا مفهومٌ لا يعرفه الإسلام. إنما هي مصطلحاتُ الجاهليَّةِ الحديثة»[10].

وهو لا يختلف عن التّعريفين السّابقين، إلاّ أنه أكثر تركيزًا على معنى القيادة الواحدة، المفهومة في التعريفين من إضافة «الأمة» إلى «النّبي». فالنَّبيُّ هو

نواة الأمّة الّذي يعملُ على إيجادها وقيادتها بعد ذلك في طريق الهداية.

ولقد حَرَصَ رسولُ اللّه - ﷺ - على تأكيد المعنى الإسلاميّ للأمّة وتميّزه عن كلّ الأمم الأخرى في إعلانه الدّستوريّ العظيم الّذي نَظَّمَ به علاقةَ المسلمين مع غيرهم في المدينة المنوّرة، وذلك بعد قيام الدولة الإسلاميّة التي كانت تضمُّ قبائلَ متعدّدةً من اليهود، ولعلَّ هذا الإعلان التّاريخيّ يُعَدُّ أول وثيقة دستورية تُحَدِّدُ العَلاقات بين أمّة المسلمين وغيرهم تحديدًا دقيقًا، وتُبَيِّنُ الحقوقَ والواجباتِ للطوائفِ والقبائلِ كافّةً، وتحيلُ الأمرَ عند الخلاف إلى رسولِ اللّهِ - ﷺ - وفيما يأتي مقتطفات من هذا الإعلان بالقدر الّذي يَتَّصِلُ بدراستنا:

قال ابن كثير في «السّيرة النّبويّة»[11]: وقال محمّد بن إسحاق: كتبَ رسولُ اللّهِ ﷺ كتابًا بينَ المهاجرينَ والأنصارِ وادَعَ فيه اليهود، وعاهدهم وأَقَرَّهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم:



(هذا كتابٌ من محمّدٍ النّبيِّ الأُمِّيِّ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحقَ بهم وجاهد معهم. إنّهُمْ **أُمّةٌ واحدةٌ من دون النّاسِ،** المهاجرون من قريش على رَبعتِهْم - أي: حالهم التي أتى الإسلام وهم عليها - يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم - أسيرهم - بالمعروف والقسط)....

إلى أن يقول:

«وإنّ يهود بني عوف **أمةٌ مع المؤمنين،** لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ - يهلك - إلا نفسه وأهل بيته...).

والكتاب كما لاحظنا يجعل المسلمين جميعًا أمّةً واحدةً من دون النّاس، سواءٌ منهم الّذين كانوا في عهد النّبيّ [من المهاجرين والأنصار أو الّذين يلحقون بهم بعد ذلك ويجاهدون معهم، كذلك يجعل اليهود أمّةً مُسْتَقِلّةً ولكنهم يجتمعون مع أمّةِ المؤمنين في دولةٍ واحدة، ولكلِّ أمةٍ دينها الخاصُّ بها.

والكتاب إضافة إلى أنه يميّز الأمّةَ الإسلاميّةَ عن غيرها من الأمم، يبيِّنُ لنا كيف يمكن التّعايشُ بين هذه الأمم المختلفة في الدِّين في دولة تحكمها شريعة الإسلام، فتحقِّقُ العدل بين الجميع.

وبذلك لا تصحُّ أيضًا مزاعمُ المستشرقينَ في دائرة المعارف الإسلامية؛ إذْ تَدَّعي أنَّ كتابَ النّبيِّ - ﷺ - بين المهاجرين والأنصار يَنُصُّ على أنَّ أهل المدينة بما فيهم اليهود يكونون أمّة، وأنَّ الصِّيغةَ السِّياسيَّةَ الغالبة في هذه الأمة الجديدة إنما كانت مؤقتة، وأنَّ محمدًا ﷺ لم يكد يحسُّ أنَّ مركزه قد تَوَطَّدَ في المدينة، ويرى انتصاره في حروبه مع كفار مكة، حتى استطاع أن يُخرِجَ من جماعته السِّياسيَّة الدينية - وبخاصة اليهود - الّذين لم يعتنقوا الدِّينَ الّذي جاء به، وبمرور الزمن صارت أمته تتألف من المسلمين وحدهم، وصار يَعُدُّ المسلمين أمّةً، ويؤكد صفاتهم الخلقية والدينية، ويَعُدُّهم غيرَ أهلِ الكتاب الّذين كان محالفًا لهم.

فالنَّصُّ الّذي جاء في الصَّحيفة واضحٌ في تمييزه بين أمّة المسلمين وأمّة اليهود، وأنَّ اليهود أُمّةٌ مع المؤمنين في هذا التّحالف، وليسوا أمّةً من المؤمنين، والظّاهر أنَّ المستشرقين لا يفرقون بين كلمة «من المؤمنين» وكلمة «مع المؤمنين»، ثُمّ إنَّ الّذي حدث بعد ذلك من مواقف ضدَّ اليهود لم يكن إلاّ تطبيقًا لما جاء في الصَّحيفة، التي حدّدت العلاقاتِ بينَ سكانِ المدينةِ كلِّهم، وأنَّ الّذي ينقضُ ما جاء فيها لا يوتغ إلاّ نفسه، وفعلاً فقد بدأ اليهود بنقض ما جاء فيها حين تآمروا مع المشركين على المسلمين، وحين أَخَلّوا بالتزاماتهم تجاه ما جاء فيها، ومن هنا كان العقاب يقع على مَنْ نقض ما تعهد به، وكان إخراج

اليهود من المدينة متتابعًا حسب المخالفات، ولم يكن دفعةً واحدةً.

وهكذا يحاولُ المستشرقونَ الدَّسَّ والتَّحريفَ للنُّصوص والتَّاريخ بمثل هذا الكلام العامِّ، وذلك الخلط العجيب الَّذي يتنافى مع أبسط قواعد البحث العلميِّ الرصين.

أمَّا الكلمةُ الثانيةُ التي ادَّعى الدكتور صبحي الصَّالح – رحمه الله – بأنها يمكن أن تكون مأخوذة من الآراميَّة متأثرًا في ذلك بالمستشرق «براجستراسر»، فهي كلمة القرآن، ومن ثمَّ لا بدَّ لنا من الحديث عن أصل الاشتقاق والمعاني التي يمكن أن تكون للكلمة في العربيَّة من خلال عرض العلماء، ثم نردّ القول: إنَّها آرامية حيث لا يصحُّ ذلك.

كلمة القرآن

اختلف العلماء في الأصل الاشتقاقيّ لكلمة قرآن على عدَّةِ أقوال يحسن بنا أن نلمَّ بها هنا:

القول الأوَّل : أن كلمة «قرآن» غير مشتقة من «قرأت»، ومن ثَمَّ فهي غير مهموزة «قران»، ولكنها اسمٌ للقرآن، مثل «التوراة» و«الإنجيل»، وإلى هذا ذهب جماعةٌ منهم الشَّافعيّ رضي الله عنه.

قال الواحديُّ : كان ابن كثير يقرأ بغير همز – وهي قراءة الشَّافعيُّ أيضًا –.

قال البيهقيُّ : كان الشَّافعيُّ يهمز «قرأت»، ولا يهمز «القرآن»، ويقول: هو اسمُ لكتاب اللهِ غير مهموز.

قال الواحديُّ : قول الشَّافعيّ هو اسمٌ لكتاب اللهِ، يعني أنه اسمُ علم غير مشتق، كما «قاله جماعةٌ من الأئمة»(١٢).

ولا شكّ في أنَّ هذا القول يعلّل القراءة بغير الهمز التي كان يقرأ بها ابنُ كثيرٍ والشَّافعيُّ، ولكنه يخالف ما قرأ به جمهور القرّاء الَّذين كانوا يقرؤون بالهمز، ومن ثَمَّ، يمكن أن تكون قراءة الهمز شاملة للقراءة بغير همز، حيث حذفت الهمزة، وألقيت حركتها على ما قبلها تخفيفًا، وذلك لثقل الهمزة. بينما الَّذي يقول بغير الهمز كأنه لا يقول بالقراءة الأخرى كما يفيده الكلام السَّابق «هو اسمٌ لكتابِ الله غير مهموز».

القول الثَّاني : أنَّ كلمة «قرآن» مشتقة من «قرنت الشيء بالشيء»، إذا ضممت أحدهما إلى الآخر، وسمي به القرآن، لقرآن السور والآيات والحروف فيه. وإلى هذا ذهب الأشعري وجماعة.

القول الثَّالث : أنَّ كلمة «قرآن» مشتقة من القرائن: لأنَّ الآيات منه يصدق بعضها بعضًا، ويشابه بعضها بعضًا، وهي قرائن – وإلى هذا ذهب الفرّاء –.

وعلى هذين القولين هو بلا همز أيضًا، ونونه أصلية(١٣).

ولا يخفى ضعف هذين القولين لما بيّنا في القول الأول، ونظرًا لضعف التعليل الَّذي ذكر لهما ولما فيه من التكلّف.

القول الرَّابع : يرى ابن فارس أنَّ مادة «قرى» و«قرأ» بمعنى واحد، وهو يدل على جمع واجتماع، من ذلك: «القرية» سميت قرية لاجتماع النَّاس فيها، ويقولون: قريت الماء في المقراة: جمعته... ويقولون: ما قرأت هذه الناقة سلىً، كأنه يراد «أنها ما حملت قط... قال: ومنه القرآن، كأنه سمي به لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك»(١٤).

ويرى الراغبُ الأصفهانيُّ أنَّ القرآن في الأصل مصدرٌ نحو «كفران»، و«رجحان»، وهو بمعنى القراءة(١٥).

وقال اللحياني: سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر(١٦).

والقراءة عند الراغب: هي ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال



ذلك لكلِّ جمع، لا يقال: قرأت القوم إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة..

وقال الهروي مخالفًا ما ذهب إليه الراغب: كلّ شيءٍ جمعته فقد قرأته[١٧].

ثم يقول الراغب: قال بعض العلماء: تسمية هذا الكتاب قرآنًا من بين كتب الله لكونه جامعًا لثمرة كتبه، بل لجمعه ثمرة جميع العلوم، كما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وتفصيل كلّ شيء﴾[١٨].

وقال أبو عبيد: سُمي القرآن قرآنًا، لأنَّه جمع السُّور بعضها إلى بعض[١٩].

القول الخامس: ويرجح ابن عطية أنَّ «القرآن» مصدرٌ من قولك: قرأ الرجل: إذا تلا - يقرأ قرآنًا وقراءة - ... ثم يقول: ومنه قول حسان بن ثابت:

ضَحَّوا بأشْمَطَ عنوانُ السُّجودِ به

يُقطِّعُ الليلَ تَسْبيحًا وَقُرْآنا

أي: قراءة... [٢٠].

ولعلَّ هذا مراد الزركشي بقوله: وقال بعض المتأخرين: لا يكون «القرآن» و«قرأ» بمعنى «جمع»؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾[٢١]، فغاير بينهما، وإنَّما مادته «قرأ» بمعنى «أَظْهَرَ أو بيَّنَ»، والقارئ يُظْهِرُ القرآنَ ويخرجه، والقرء: الدم، لظهوره وخروجه. والقرء: الوقت، فإنَّ التَّوقيتَ لا يكون إلاّ بما يظهر[٢٢]، ومثل هذا القول حكى قطرب قال: إنما سُمي قرآنًا؛ لأنَّ القارئ يُظْهِرُهُ ويُبَيِّنُه من فيه، أخذًا من قول العرب: ما قرأت الناقة سلىً قط، أي: ما رمت بولد، أي: ما أسقطت ولدًا، أي: ما حملت قطّ.

والقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه، فَسُمِّيَ قرآنًا[٢٣]. قال ابن منظور: قال أكثر النَّاس: معناه: لم تجمع جنينًا. أي: لم يَضْطَمَّ رحمها على الجنين. قال: وفيه قولٌ آخر: أي: لم تُلْقِه. ومعنى «قرأت القرآن»: لفظت به مجموعًا. أي: ألقيته[٢٤].

ومما سبق يتبيّنُ لنا أنَّ بعضَ العلماءِ يرجِّحُ كون لفظ «القرآن» مشتقًّا من «قرأ» بمعنى: جمع. في حين يرجح بعضهم كونه من قرأ بمعنى «ألقى وأظهر»: أي: تلا.

والَّذي نراه في ذلك أن مادة «قرأ» في الأصل إنما تفيد الجمع الَّذي يعقبه إلقاء أو ظهور، كما في قولهم: «لم تقرأ جنينًا»: أي لم تحملْ ولم تُلْق؛ أي: لم تجمع رحمها على ملقوح ولم تلد. وكذلك «القرء» فإنه يطلق على ظهور الدم حال الحيض بعد تجمعه في الرحم في أثناء الطهر، يقول الراغب: والقرء في الحقيقة: اسمٌ للدخول في الحيض عن طهر، ولمّا كان اسمًا جامعًا للأمرين: الطهر والحيض المتعقب له، أطلق على كلّ واحدٍ منهما؛ لأنَّ كلّ اسم موضوع لمعنيين معًا يطلق على كلّ واحدٍ منهما إذا انفرد، كالمائدة للخوان وللطعام. ثم قد يسمى كلّ واحدٍ منهما بانفراده به.

وليس القرء اسمًا للطهر مجرَّدًا، ولا للحيض مجرَّدًا، بدلالة أنَّ الطاهر التي لم ترَ أثر الدم لا يقال لها: ذات قرء. وكذا الحائض التي استمرَّ بها الدم، والنفساء لا يقال لها ذلك[٢٥]. وكذلك «القارئة»: وهو الشاهد، ويقولون: النَّاس قواري الله في الأرض - هم الشهود - وممكن أن يحمل هذا على ذلك القياس، أي: إنهم يقرون الأشياء حتى يجمعوها علمًا، ثم يشهدون بها[٢٦].

وبناءً على هذا تكون القراءة من الجمع الَّذي يتلوه الإلقاء أو الظّهور، أو التّلاوة، وذلك أنَّ التّلاوة مرحلة تالية للجمع؛ لأنَّ التّلاوة إذا كانت عن ظهر قلب فقد سبقها الجمع للنَّصِّ المقروء في الصدور. وإن كانت من المصحف فقد سبقها الجمع في السّطور. ولعلّ هذا مراد الراغب بقوله: «والقراءة ضمّ الحروف بعضها إلى بعض في التَّرتيل، وليس يقال ذلك لكلِّ جمع[٢٧]. فهو إذًا جمع مخصوص للحروف في التّلاوة مسبوقٌ بجمعها في الصُّدور، أو السُّطور. فهو الصُّورةُ الظَّاهرةُ المسموعةُ لما كان محفوظًا أو مكتوبًا.

وبناءً على ذلك تكون «القراءة» اسمًا جامعًا لكل من الجمع والتّلاوة معًا، ويمكن أن تطلق على كلٍّ واحد منهما.. لأنَّ كلَّ اسم موضوع لمعنيين يطلق على كلِّ واحدٍ منهما إذا انفرد، كالمائدة للخوان وللطعام، ثم قد يسمّى كلّ واحدٍ منهما بانفراده به - على حدّ تعبير الراغب - وإذا صحّ هذا كان معنى «قرآنه» في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾: تلاوته فقط؛ لأنَّ معنى الجمع ذكر قبل ذلك مستقلاً في قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ﴾.

وبهذا التَّحقيقِ تظهرُ لنا أصالةُ الكلمةِ في العربية، خلافًا لما ذهب إليه الدكتور صبحي الصَّالح (رحمه الله) من أن «قرأ» بمعنى: تلا، قد أخذها العرب من أصل آراميٍّ وتداولوها، وأنَّ «العرب في الجاهلية حين عرفوا لفظ «قرأ» استخدموه بمعنى غير معنى التّلاوة فكانوا يقولون: هذه الناقة لم تقرأ سلىً قط، يقصدون أنها لم تحمل ملقوحًا ولم تلد ولدًا»(٢٨).

والدكتور صبحي في هذا متأثرٌ بما ذهب إليه المستشرق براجستراسر Bergstraesser الّذي يدَّعي أنَّ اللغات الآراميَّة والحبشيَّة والفارسيَّة تركت في العربيَّةِ آثارًا لا تنكر؛ لأنَّها كانت لغات الأقوام المتمدنة المجاورة للعرب في القرون السَّابقة للهجرة.

ويقول الدكتور صبحي: «وما لنا نستغرب هذا ولا نصدقه، ونحن نعلم أنَّ لهجات الآراميَّةِ المختلفة كانت تسودُ كلَّ بلادِ فلسطين وسورية وبين النهرين وبعض العراق؟ ونعلم أيضًا أنَّ جوار العرب لليهود الّذين كانت لغتهم الدينية الآرامية عجّل في انتشار كثيرٍ من الألفاظ الدينية الآرامية؟ وقد أشار إلى هذا المستشرق كرنكو Krenkow في بحثه عن لفظ «كتاب» في دائرة المعارف الإسلامية. كما نقل المستشرق بلاشير Blashere طائفة من الكلمات الدينية الآرامية والسريانية والعبرية مؤكدًا استعمال العرب له من أثر الجوار مع اليهود وسواهم من أصحاب الملل. ونذكر من تلك الألفاظ «قرأ» «كتب» «كتاب» «تفسير» «تلميذ» «فرقان» «قيّوم» «زنديق».

ثم يقول الدكتور صبحي: ومهما يكن من شيءٍ فإنَّ تداول العرب قبل الإسلام للفظ «قرأ» الآرامي الأصل بمعنى «تلا» كان كافيًا لتعريبه واستعمال الإسلام له في تسمية كتابه الكريم(٢٩).

وهذا الكلام الأخير يناقض ما سبق أن قاله الدكتور صبحي من أنَّ العربَ في الجاهليَّةِ حين عرفوا لفظ «قرأ» استخدموه بمعنى غير معنى التّلاوة، فكيف يصحّ قوله «استخدموه بمعنى غير معنى التّلاوة» مع قوله بعد ذلك «ومهما يكن من شيءٍ فإن تداول العرب قبل الإسلام للفظ «قرأ» الآرامي الأصل بمعنى «تلا» كان كافيًا لتعريبه، واستعمال الإسلام له في تسميته الكتاب الكريم!!

إنَّ منهجَ المستشرقينَ في مثل هذه الدراسات يهدف إلى تجريد العربية من أهمِّ مفرداتها العلمية لإثبات أنَّ كلَّ فضيلة في هذه اللغة إنما ترجع إلى لغاتٍ أخرى، وهم يلجؤون - في ذلك إلى الكلمات التي تحتملُ أكثرَ من معنى، ويحاولون التَّشكيكَ في عربيَّةِ هذه الكلمات بناءً على عدمِ وجودِ صلةٍ اشتقاقيَّةٍ بينها - حسب زعمهم - كما لاحظنا ذلك في مادة «قرأ»، وكما جاء في دائرة المعارف الإسلاميَّةِ في كلمة «أُمَّة»(٣٠). وإذا لم يجد المستشرقون صلة اشتقاقيَّة بين المعاني المتعددة في المادة الواحدة فهم معذورون في ذلك لضعفهم في العربية، وعدم قدرتهم على الخوض في أعماقها واكتشاف أسرارها، لكنهم ليسوا معذورين أبدًا، في إطلاق الأحكام المستعجلة على لغةٍ غير لغاتهم، وهم على ما هم عليه من سطحية في دراسة العربية وجرأة في التَّقَوُّلِ عليها، والإدلاء بآراء وافتراضاتٍ يبطلُها النظرُ العقليُّ السَّليمُ والتَّحقيقُ العلميُّ البصيرُ.

ثمَّ إنَّ وجود كلماتٍ مشتركة بين لغات عدّة إذا كانت من فصيلة واحدة، كاللّغاتِ السَّاميَّةِ، لا يشترط فيه أن تكون الكلمة المشتركة قد أخذتها إحدى اللغتين عن الأخرى، وإنما يمكن أن يكون الاشتراك بسبب رجوعهما إلى أصلٍ واحد. كذلك لا بدّ من إقامة الدليل

عند ادِّعاء أنَّ إحدى اللغتين هي الآخذة والثانية هي المأخوذ عنها؛ لأنَّ الأمر محتملٌ أن يكون على الضِّدِّ من ذلك، فتكون المأخوذ منها آخذة، والآخذة مأخوذاً منها.

إنَّ عدم شيوع بعض معاني الكلمات في الشعر العربي، وهي التي يثير حولَها المستشرقونَ شبهاتهم وشكوكهم، مَرَدُّهُ إلى واقعِ العربِ واهتماماتهم في ذلك الوقت؛ إذ من المعروف أن أُمَّة العرب في جملتها أمة أميَّة لا تقرأ ولا تحسب، ومن هنا فقد كانت كلمة «القراءة» و«الكتاب» و«الدرس» وأمثالها قليلة الاستعمال في معانيها العلميَّة، وكان أكثر استعمالها في المعاني الحسيَّة، ولكن هذا لا يمكن أن ينفيَ المعنى العلميَّ عن الكلمة، ثم ندعي أنَّ هذا المعنى مأخوذٌ من لغة أخرى[٣١].

ومهما يكن من أمر فإنَّ لفظ «القرآن» – في الأصل – مصدر بمعنى «القراءة» ثم أصبح بنزول القرآن علمًا شخصيًّا عليه، قال الله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾[٣٢]، وقال: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[٣٣].

ومن خلال ما لاحظناه من التحريف وإطلاق الأحكام العامَّة يمكنُ أن نؤيد ما ذهبَ إليه الدكتور السّباعي رحمه الله في حديثه عن بحوث المستشرقين وما اتسمت به من الظّواهر:

قال الدكتور السِّباعي في كتابه «السنة»:

- أخذت بحوث المستشرقين طابعًا اتّسم بظواهرَ معيّنةٍ عدّد منها الدكتور السباعي ما يأتي:
- التَّشْويه المتعمَّد لكلِّ ما يَتَّصِلُ بالإسلامِ في أهدافِهِ ومقاصدِه.
- التشويه المتعمَّد لصورةِ رجالِ المسلمين وعلمائهم وعظمائهم.
- تصوير المجتمع الإسلامي في مختلف العصور وبخاصة في العصر الأول بالهمجية والتفكّك والأنَانية.
- تصوير الحضارة الإسلامية تصويرًا دون الواقع، والتهوين من شأنها واحتقار آثارها.
- الجهل بطبيعة المجتمع الإسلامي والحكم عليه من خلال أغلاط وتصورات خاطئة مغرضة.
- إخضاع النصوص للفكرة التي يفرضونها حسب أهوائهم، والتحكم فيما يرفضونه ويقبلونه من النصوص.
- تحريف النصوص في كثيرٍ من الأحيان تحريفًا مقصودًا.
- تحكمهم في المصادر التي ينقلون منها، فهم ينقلون مثلاً من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث، ومن كتب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ الفقه، ويصححون ما ينقله الدّميريّ في كتاب «الحيوان»، ويكذبون ما يرويه مالك في «الموطأ»، يصنعون كل ذلك انسياقًا مع الهوى.

إنَّ المستشرقين على اختلاف لغاتهم وجنسياتهم يعملون على وفق تخطيطٍ مدروس يستهدفُ إضعافَ القوة الإسلامية في شتى المجالات...

- لقد كان نقل تراثنا إلى الغرب في الماضي لتعديل ثقافي، ثم استغلَّه الغربُ في العصر الحديث لتعديل سياسيّ... إنَّ ما أخذه الغرب عن المسلمين سواءٌ عن طريق الدرس أو الترجمة أو نقل المخطوطات والمؤلفات هو الَّذي غَيَّرَ مسيرةَ الحضارة الأوربية؛ فقد وضعها في أوَّلِ طريقِ النَّهْضَة، وزوّدها بأدوات النَّجاح في الوصول إلى المنجزات الحضارية... فالحضارةُ الأوربيَّةُ المعاصرة ترجعُ إلى عصر النهضة، وهذا العصر يرجع إلى ثقافة المسلمين في الأندلس وجزر المتوسط، وإلى ما عاد به الصليبيون من الديار الإسلامية بعد أن عاثوا فيها فسادًا نحو مائتي عام...

إنَّ الهدف الأوَّلَ من نشر التُّراث هو معرفةُ جوانبِ القوة للقضاء عليها وجوانبِ الضَّعْفِ

لتعميقها، ليظلَّ النفوذ الغربيُّ طاغيًا علينا... «فالاستشراق على هذا استخدام العلم في خدمة السياسة»، ويدل على ذلك:

- معظم ما اختاره من التُّراث يعكسُ الاضطرابَ الفكريَّ والسياسيَّ بين المسلمين، ولذلك يهتمُّ بكتب الفرق والصِّراعات السِّياسيَّة والمذهبيَّة.. لكي ينشغلَ بها علماءُ الأمَّة، وتستهلك الطاقات فيما يؤجِّج الفرقة، ويشيع الخلاف والشقاق.
- منهج التحقيق لم يكن علميًا، فإضافة إلى أخطاء الفهم كان هناك التَّحريفات والتعليقات التي تُعَبِّرُ عن التَّعصُّبِ والاتهامِ للإسلام ولغته، كما تعبِّر عن خدمة الأهدافِ السياسية والأطماع الاستعمارية، والتوجهات التنصيرية.
- ما وضعه من الفهارس في القرآن وأمهات كتب السنّة كان الهدف منه تهيئة جمع المادة العلمية التي يتظاهر بها جاداً موضوعياً مخلصاً خادماً للتراث، وبذلك يحصل على جواز مرور لدى المثقفين المسلمين لكلِّ ما يصدر عن المستشرقين من آراءٍ فتلقى القَبولَ والاستحسان، بل التفضيل على سواها والنظر إلى من يحمل عليها نظر نفورٍ وازدراء.

١ – **المرحلة الأولى** : من بداية الاستشراق إلى عصر الاستعمار.

كان فيها الفكرُ الاستشراقيُّ موجهًا إلى الأوربيين خاصَّةً.. وقد قدَّم فيها الإسلام في صورة منفِّرة تثير الضِّيق به والتَّوجّس منه... خوفًا من أن ينتشر بين الأوربيين. وبعد غزو أوربا للعالم الإسلاميِّ.. أصبح كذلك موجهًا إلى المسلمين، بل إنَّ هذا الفكر هو الَّذي رسم للاحتلال السِّياسة التَّعليميَّةَ والثقافيَّةَ والاجتماعيَّة وأشرف عليها. وما كانت هذه السِّياسةُ تتغيًا النهوض بالعالم الإسلاميِّ، وإنما كان الهدف أن يكون هذا العالم مقلِّدًا للعالم الغربيِّ يدور في فلكه، ويتطور في نطاق مصالحه.. ومن هنا بدأت:

٢ – **المرحلة الثانية** : حيث نشب الصِّراعُ الفكريُّ بين طائفة من المسلمين وبعض المستشرقين وظهرتْ كتاباتٌ تحذِّر من خططِ الاحتلال بوساطة الاستشراق، ولكنَّ هذا الصِّراع لم يَحُلْ دونَ تحقيقِ هدفِ الاستشراق، وتجلَّى ذلك في ميادين التربية والثقافة. فقد تخرجت أجيالٌ في ظلِّ نظام تربويٍّ له فلسفتُهُ الماديَّة التي لا تلتقي مع فلسفة التَّربية الإسلامية، ونجمَ عن هذا الثنائيَّةُ الفكريَّةُ والتمزُّقُ الثَّقافيُّ الَّذي أتاحَ لكلِّ الاتجاهاتِ الوافدةِ والدَّخيلةِ أن تجدَ أنصارًا يؤمنون بها مِمَّا ضاعفَ حِدَّةَ الصِّراع، وبدّد الطاقاتِ فيما لا يعود على الأمَّة إلا بمزيدٍ من الضَّعفِ والتَّخلفِ والتَّبعيَّة.

كان ابتعاث الطلاب المسلمين إلى أوربا للدراسة والدِّراسةِ العليا خاصَّةً يتيح للاستشراق توجيه هؤلاء الطلاب ليقوموا بعد عودتهم إلى أوطانهم بتبني الفكرِ الاستشراقيِّ وإذاعته والتمكينِ له.

حكى الدكتور عمر فروخ الَّذي حضر إلى باريس عام ١٩٣٦م ليدرس على ماسينيون، ومارسيه، وليڤي بروفنسال.. وغيرهم مدة.. ثم أراد العودة إلى ألمانيا لمتابعة دراسته الأساسيَّةِ ووَدَّعَ أساتذته، فقال له مارسيه قبل أن يغادر السوربون: يا عمر أنت تدرس في ألمانيا فتدفع أقساطًا مدرسية، وتنفق على معيشتك، فَتَعالَ إلينا، سَتَتَعَلَّمُ مجانًا، وسنعطيك منحةً، ثم إذا رجعت إلى بيروت وجدت منصبًا ينتظرك... ويقول الدكتور فروخ معقبًا: أنا أعرف أشخاصًا درسوا في فرنسا وفي غير فرنسا، ثم لما عادوا إلى بيروت وإلى غير بيروت وجدوا مناصبَ تنتظرهم، وقد فعلوا ما عجز المستشرقون والمنصِّرون عن تنفيذه، وزادوا في الشرِّ على ما كان المستشرقون والمنصرون يريدونه.. وذلك لأنَّ مثل هؤلاء لم تكن لديهم حصانةٌ فكريَّةٌ إسلاميَّةٌ تحميهم من الانبهار بفكر الاستشراق والتخلُّص من عقدة النقص تجاه استعلاء الغرب.

هذا غيضٌ من فيض من ملامح الاستشراق وأهدافه ووسائله، ونحن لا نتجنى على المستشرقين،

ولا نغمطهم حقهم؛ لأنَّ الإسلام هو الَّذي علمنا العدل والإنصاف فقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوم عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾، ﴿وَيلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾، ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيم﴾.

ومن ثمّ فنحن لا ننكر ما قام به المستشرقونَ من تحقيق المخطوطات ونشرها، وما تَرتَّبَ على ذلك من فوائدَ، ولكن قضية الاستشراق لا يمكن تجزئتها، فحينما نضعُ هذا الجهدَ ضمنَ الخطة الاستراتيجية للاستشراق، ستكون له دلالة أخرى، وهي ما سبق أن أشرنا إليه، فهم حينما فكروا في ذلك وأقدموا عليه لم يكونوا يفكرون في إفادتنا وخدمة تراثنا، وإنما فعلوا ذلك لفائدتهم وأهدافهم. ومن ثمّ يختلف التقويم باختلاف الغايات والأهداف، وإن كان يترتب على ذلك فوائدُ جزئيَّةٌ لم تكن مقصودة في الأصل. ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾. ●

●●●

الحواشي

١ – دائرة المعارف الإسلامية: ٤/٤١١–٤١٤.
٢ – أنظر ما يقوله هوروفتز عن نقش الصفا، رقم ٥٢ ص: ٤٠٧.
٣ – سيرة ابن هشام: ٣٤١–٣٤٢ وما بعدها.
٤ – الكلّيات: ١/٣٠١.
٥ – بصائر ذوي التميز: ٢/٢٩.
٦ – تحصيل نظائر القرآن: ٨٢.
٧ – مخطوط، نسخة في معهد المخطوطات، بالقاهرة.
٨ – الكليات: ١/٣٠٢ – ٣٠٣.
٩ – تهذيب الإسماء واللغات: ٢/١١.
١٠ – في ظلال القرآن: ٩/٩٣.
١١ – السيرة النبوية، لابن كثير: ٢/ ٣٢٠ – ٣٢٣.
١٢ – البرهان للزركشي: ١/ ٢٧٧ – ٢٧٨.
١٣ – الإتقان للسيوطي: ١/١٤٦.
١٤ – معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٧٨ – ٧٩ بتصرف.
١٥ – مفردات ألفاظ القرآن: ٤١٤.
١٦ – الإتقان: ١/١٤٧.
١٧ – البرهان للزركشي: ١/٢٧٧.
١٨ – مفردات ألفاظ القرآن: ٤١٤ بتصرف.
١٩ – البرهان للزركشي: ١/٢٧٧.
٢٠ – المحرر الوجيز: ١/٤٥.
٢١ – القيامة: ١٦.
٢٢ – البرهان للزركشي: ١/٢٧٧.
٢٣ – الإتقان للسيوطي: ١/١٤٧.
٢٤ – لسان العرب: ١/١٢٨.
٢٥ – مفردات الراغب: ٤١٣.
٢٦ – معجم مقاييس اللغة: ٥/٨٠.
٢٧ – مفردات الراغب: ٤١٤.
٢٨ – مباحث في علوم القرآن: ١٩.
٢٩ – مباحث في علوم القرآن: ٢٠.
٣٠ – انظر مقولة المستشرقين في معنى كلمة «أمة» وردّنا عليها في كتاب «الأمة في دلالتها العربية والقرآنية»: ٩ – ٢٢.
٣١ – ذكر العلاّمة عبد الحميد الفراهي في كتابه «مفردات القرآن» ص ٢٧ كلمة «درس» وقال فيها: «هذا اللفظ يوجد كثيرًا في كلام العرب في معنى «البلى» وأمّا في معنى «القراءة» كما يفهمون من استعمال القرآن حيث جاء ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ فلا يوجد له مثال. وزعم بعض من غير المسلمين أن هذا اللفظ أخذه النبي ﷺ من اليهود، وزاده في لغة العرب، وهذا بعيد، فإنّ النبي ﷺ كيف يكلّم قومًا بلغتهم، ثم يزيد فيها ما ليس منها، والقرآن يصرح بأنه عربيّ مبين، فلا يكون فيه إلاّ ما عرفته العرب. فاعلم أن «الدرس» في معنى «البلى» مجاز، وأصله «الحك والمشق» ومنه للخط قال أبو داود:

ونـــوء أضرَّ بـــه السَّـــافـــيـــاء
كـــدرس مـــن الـــنـــون حين امحى

أي: كخطّ النّون. وشكلُ النُّونِ في الخطّ العربيّ القديم هكذا «ن» فشبه أمواج الرمل بهذا الشكل. وقد شبّه عنترة «الحاجب» بالنون في قوله:

لَـهُ حَـاجِـبٌ كَـالـنُّـونِ فَـوقَ جُـفُـونِـهِ
وَثَـغْـرٌ كَـزَهْـرِ الأُقْـحُـوانِ مُـفَـلَّـجُ

ومنه: كثرة الاشتغال بالقراءة، وهذا يتضح من استعمال هذه الكلمة في كلتا اللغتين العربية والعبرانية. ومن أصل المعنى: الدرس: للجرب والحكة. والمدروس: الفراش الموطأ، والدرس: للأكل الشّديد. ومنه، درس الطعام: داس، قال ابن ميادة:

هــلا اشتريت حــنــطــة بــالــرستــاق
ســمــراء مــمَّـــا درسَ ابــن مخراق

ودرس الصعب حتى راضه، ودرست الكتاب بكثرة القراءة حتى خفّ حفظه، فالدرس: كثرة القراءة. ومعنى الكلمة في العبرانية: اختصّ بالقراءة. وأمّا في العربية: فبقيت الكلمة على السّعة وأقرب إلى الأصل، إذ جاءت لكثرة القراءة، لا للقراءة كما قال تعالى: ﴿لِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ أي: بالغت في قراءتك عليهم. وأمّا أنها لا توجد في هذا المعنى في أشعار العرب، فذلك لأنّ للشّعر مجاريَ محدودةً، ومعانيَ خاصّةً، فقلّما يذكرون «القراءة» فضلاً عن إكثارها».
٣٢ – البقرة : ١٨٥.
٣٣ – الإسراء : ٩.

(٢)

قـراءة نقديــة في الاستشـــراق

الدكتور/ كمال لاشين
جامعة الإمارات العربية المتحدة

إنّ الاختلاف حول فكرة الاستشراق قديم ، والمناقشات الدائرة بين مهوّل ومهوّن حادّة: مهوّل مادح يكاد يردّ إلى الاستشراق الفضلَ كلّه في نشر التراث العربي وإذاعته وتحقيقه وضبطه ، ووضع المناهج العلميّة لدراسته ونقده. كأنّ العرب لم يكن لهم تاريخٌ في العلم طويل.. كانت لهم فيه وسائلهم هم في نشر العلم وإذاعته ، وتحقيقه وضبطه ، ومناهجهم هم في دراسته ونقده ، وجُلُّ هذا الفريق من صنع الاستشراق. وبعض نابتة البعثات العلمية ، حيث بهرهم فجعلهم لا يرون فيه إلاّ الأضواء الزاهية.

ومهوّنه قادحٌ لا يكاد يقرّ للاستشراق بأيِّ أثر، ولا يعترف له بأيّ فضل، وهو عنده متّهم في كلّ ما فعله، خبيث الطويّة في كلِّ ما قام به. وهذا مذهب بعض حرّاس التراث، الحادبين عليه، العاطفين عليه كما تعطف الأم على ولدها، تحرسه من كل خطر، فربما توهّمت خطرًا عليه فيما ليس بخطر في حقيقتة. وكان شيخي وأستاذي العلاّمة محمود محمد شاكر - رحمه الله - رأس هذا الفريق، لا يعترف للاستشراق بفضلٍ ألبتّة، ولا يرى في المستشرقين خيرًا أبدًا، وربما انتزع منه انتزاعًا اعتراف لواحدٍ من المستشرقين بشيءٍ من الفضل، ثم يعود إلى قديم رأيه.

ومع ما لهذا الرجل من الأثر القويّ في عقلي ورأيي لم تسكن نفسي أبدًا إلى جملة رأيه في الاستشراق، فيما سمعت منه، وقرأت له، فكنت أتوقّف، وإن كان لا يخفى عليَّ وجه السبب الذي من أجله قال في الاستشراق ما قال.

وبين المادح المهوّل، والقادح المهوِّن فريقٌ ثالث يشقّ الطريق منذ مدة إلى رؤيةٍ عادلة لفكرة الاستشراق؛ ما لها وما عليها. يعطي فيها للاستشراق من الفضل ما هو له دون تزيُّد، ويُحَمِّلُ فيها ما لا بد أن يحمِّله من الأوزار والجرائر دون تحيّز. ولكن هذا الفريق الثالث يشقّ طريقه بصعوبة بين صخب المهوّلين والمهوّنين.

واختلافنا حول فكرة الاستشراق مثالٌ حيٌّ لكثيرٍ من الأمور التي نختلف فيها؛ فنحن لا نعرف كثيرًا

كيف نختلف، وفيمَ نختلف، فيطول اختلافنا، ولا نعرف كيف نتفق. والاختلاف المفضي إلى الاتفاق علم، فمن لا يعرف مداخل الاختلاف، ووجه الخروج منه فيما يفضي فيه الاختلاف إلى اتفاقٍ طال تحيُّره في الاختلاف، ولم يهتدِ.

وهذه فِكرٌ أرجو أن يكون فيها ما يعين على بناءِ رأيٍ نقديّ موضوعيّ لفكرة الاستشراق، أستقيها من دراساتٍ نقديَّة في قضية الاستشراق، ومن أهمها كتاب: (الاستشراق بين دعاته ومعارضيه): مقالات لمحمد أركون، ومكسيم رودنسون، وآلان روسيون، وبيرنارد لويس، وفرانسيسكو غابرييلي، وكلود كاهين(١). وكتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) (مقالات)(٢). وتدور تلك الفِكَر حول عدة محاور:

أ - فكرة الاستشراق وفكرة الاستعمار.

ب - الاستشراق وتسويق الفكر الغربي عن الحضارة والإنسان.

جـ - الاستشراق والإسلام.

أمّا عن الاستشراق والاستعمار: فقد قدما إلى الشرق معًا، وحملتهما سفينة واحدة، وهذا أمرٌ لا يكاد يقع فيه الخلاف إلاّ قليلاً. وقد ذُكر أن لفظ «مستشرق» ظهر في المعجم الإنجليزي سنة ١٧٧٩م، وفي المعجم الفرنسي ١٨٣٨هـ. وهذه المدة التي ظهر فيها اللفظ: أخريات القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر بما يدل على ظهور فكرة الاستشراق، هي المدة نفسها التي ظهرت فيها فكرة الاستعمار؛ فقد نشأت الفكرتان معًا في أوربا في وقتٍ واحد، ثم قدمتا إلى الشرق معًا خطوةً بخطوة ويدًا بيد كما قلت.

وفكرة الاستعمار فكرة جائرة مستعلية بغيضة، لا خلاف في ذلك بين العقلاء الذين لم يُفتنوا عن عقولهم. يقول اللواء أركان حرب: عبد الحميد علي شرف في كتابه (الصراع الكبير بين الشرق والغرب، مراحل وتطور الصراع عبر ثلاثة عشر قرنًا)(٣): لقد ساد في القرن التاسع عشر نظريتان استعماريتان: **الأولى:** هي النظرية البيولوجية السياسية، التي تعني حق الدول الكبرى في التهام الدول الصغرى، ومشروعية ذوبان الكيانات الصغيرة في الكيانات الكبيرة. **والثانية:** هي النظرية التي تبيح تملك الأقاليم التي تسكنها شعوبٌ متخلفة غير مستحيية، أو قبائل منعزلة عن ركب الحياة العصرية الأوربية في ذلك القرن. وهذه النظرية تعدّ أمثال تلك الأقاليم خالية غير مسكونة، ولا عبرة عندها بمن فيها من البشر.

ولا ريب في أن هذا الجور الأرعن والاستعلاء البغيض، الذي انطوت عليهما فكرة الاستعمار، ليسا بالضرورة من لوازم فكرة الاستشراق؛ لأن الاستشراق عملٌ علميّ خالص، يتوخّى الحقّ، ويسعى إلى الخير. وكان يفترض أن يكون الاستشراق - كما قال فرانسيسكو غابرييلي المستشرق الإيطالي المولود سنة ١٩٠٤م - عمليّة علميّة موادعة مسالمة، وأن يكون المستشرق رجلاً اختار بمحض إرادته علمًا بعيدًا عنه زمانًا ومكانًا ولغةً؛ ليدرسه طلبًا للحقيقة وحدها(٤).

ولكن الاستشراق لم يكن كذلك في واقع الأمر، ومرد ذلك نشأة فكرتي الاستشراق والاستعمار معًا، ومجيئهما إلى بلاد الشرق معًا. فألقى الاستعمار بظلاله على الاستشراق، وطبعه بطوابعه، واستغله لأغراضه ومقاصده بوعي من الاستشراق أو بغير وعي منه، فصرفه عن غايته العلميّة الخالصة، وأثار حوله الشكوك والريب.

وهذا الأثر الذي تركه الاستعمار في الاستشراق لا ينكره بعض المستشرقين أنفسهم. يقول غابرييلي: «إنّ الاتهام الأقدم والأكثر انتشارًا ضد الاستشراق هو ذلك الذي يقول: «إنّ الاستشراق كان أداة (أو المساعد والحليف على الأقل) للتغلغل الاستعماري

الأوربي في أرض الإسلام... والمستشرق وفقًا لهذا الرأي مستكشف طليعي للاستعمار، أو حليف ومستشار للتاجر الأوربي، والسياسي الأوربي، والمستغل الأوربي»[٥].

ويرى غابرييلي أنّ هذا الاتهام عار عن الصحة، أو مبالغٌ فيه، ثم يعود فيقول: «صحيحٌ أنّه وجد بعض المستشرقين كعملاء - كذا - لهذا الاستعمار وكأدواتٍ له، من هؤلاء القناصلة والسفراء والتجار والمبشرون والعسكريون...»[٦]. فإذا كان هؤلاء العملاء قد وجدوا كما قال، فكيف يكون ذلك الاتهام عاريًا عن الصحة؟

ومما يدل على تلك الصلة القوية بين الاستشراق والاستعمار ذلك الاستعلاء الذي اتسم به بعض الاستشراق الكلاسيكي - والاستعلاء جوهر فكرة الاستعمار كما علمت - يقول غابرييلي: «يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة، التي كان قد بلورها في تاريخه الحديث، كما يحق له أن يطبّق معاييره الخاصة على ما ندعوه بالتاريخ والحضارة والثقافة والفلسفة والشعر». ويرى أن الغرب ليس بوسعه أن ينظر إلى الشرق إلاّ بهذه النظرة، وأنه لا يستطيع أن ينظر إليه بعيونٍ شرقيّة وعقليّة شرقيّة إلاّ إذا أنكر الغرب ذاته ووعيه ومسوّغ وجوده[٧].

ويقول كلود كاهين في الردّ على أنور عبد الملك في مقالته: «الاستشراق في أزمة»: «إنّنا، يعني الغرب، نمتلك تلك الميزة المتفوقة وهي أننا قادرون على الاهتمام بكل تاريخ العالم، وليس بتاريخنا الخاص فقط»[٨]. ويقول أيضًا: «إن الاستشراق هو الذي أخذ بزمام المبادرة في دراسة الشرق، ولولا ذلك لكان الشرقيّون عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يقولونه الآن»[٩].

والذي قاله غابرييلي وكاهين هنا يقع في لبّ الخلاف حول فكرة الاستشراق، والأصل الفلسفي الذي قامت عليه، أيحق للغرب فعلاً أن يطبّق على الشرق معاييره ومفاهيمه؟ وبأيّ حقٍّ حقّ له ذلك؟ وهل يقبل الغرب من الشرق أن يصنع بفكره وحضارته وعلمه ما صنعه هو بفكر الشرق وحضارته وعلمه؟ وهل لكل ذلك الاستعلاء من أصل فلسفيّ علميّ عقليّ يصحّحه؟ وهل يملك الغرب حقًّا - كما يقول كاهين - تلك الميزة المتفوقة التي تخوّله الحكم على تاريخ العالم؛ لأنه يملك القدرة على الاهتمام بتاريخ العالم؟

وإذا أنت تأملت مليًّا في الأصل الذي قام عليه هذا الفكر الاستشراقيّ عند هذين الرجلين، والأصل الذي قامت عليه فكرة الاستعمار وجدته واحدًا: يحق لنا استعمار أرض غيرنا؛ لأننا الأقوى، ويحقّ لنا الحكم على حضارة غيرنا وثقافته، وإخضاعهما لمعاييرنا؛ لأننا الأقوى.

ومما قاله غابرييلي: أن الغرب لا يستطيع أن ينظر إلى الشرق بمعايير الشرق، وإن أراد هو الأصل الذي قامت عليه فكرة معارضة الاستشراق والتهوين ممّا قدّمته الدراسات الاستشراقيّة للتراث العربي والإسلامي.

الاستشراق ومفاهيم الغرب:

لعلّ أخطر ما في فكرة الاستشراق أنها جاءت بأحكام وفكر استحوذت عليها ووضعت تحقيقها هدفًا أساسيًّا، جاءت محمَّلة بفكر الغرب ورؤيته، هدفها أن تقهر الفكر العربي الإسلامي؛ لينزل على مقتضى ذلك الفكر وتلك الرؤية.

يرى غابرييلي: أن الاستشراق أحد الجوانب المتفرعة عن عصر التنوير والرومانتيكية في أوربا، ثم عن عصر الوضعيّة والماديّة التاريخيّة، وأن الاستشراق حين خرج من أرضه ونزل الأرض الأجنبية - يعني الشرق - حمل معه رؤيته الخاصّة للحضارة والتاريخ والسياسة والدين والمجتمع والشعر وما إلى ذلك[١٠].

قراءة نقدية في الاستشراق

جاءت فكرة الاستشراق - عند بعض دعاته - وهي تحمل مفاهيم الغرب، وأهمها المفاهيم الأربعة الآتية: التاريخ والتجريب والتنمية والتقدم. وكان العقل الغربيّ قد رأى نجاته، وتخلّصه من سطوة الكنيسة في الإيمان بهذه المفاهيم والاحتكام إليها، وهذا شأنه، ولكنّ الذي ليس من شأنه يقينًا أن يقهر حضارة الشرق، وعلومه وعقيدته ليخضعها لهذه المفاهيم.

وأخطر ما في تلك المفاهيم مفهوم التجريب، وأخطر ما فيه أن يطبق على ما يستحيل التجريب فيه، وبه تمّ الشك في ثوابت من العلم، والعقيدة ليست بطبيعتها موضع شكّ، وأخذ بالتجريب في مسائل ليست بطبيعتها مجالاً للتجريب. ولهذا كان للاستشراق أمنيات في أن يغيّر الشرق جلده، ويفارقه عقله وعقيدته، ويكون غربًا. يقول غابرييلي: «وليست لي إلاّ أمنية وحيدة: أن يخترع الشرق قيمًا جديدة ومبتكرة قادرة على إغناء ميراث البشرية على هذه الأرض»(١١).

وهذا الكلام بيِّن. فالشرق، وهو مهد الأديان، ليست قيمه القديمة بصالحة لإغناء ميراث البشرية على هذه الأرض، فليدع الشرق قيمه، وليأخذ قيمًا جديدة صالحة لإغناء ميراث البشرية على هذه الأرض، ولن تكون هذه القيم الجديدة سوى قيم الحضارة الغربية الحديثة التي حملتها فكرتي الاستعمار والاستشراق.

ومن الإنصاف أن نقول: إن بعض المستشرقين قد تنبه إلى أنّ التباين بين الحضارات حقيقة واقعة لا محيد عنها. يقول صمويل بي هانتيجتون في كتابه: الإسلام والغرب، آفاق الصدام(١٢): «فالحضارات يختلف بعضها عن بعض بفعل التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد. والأكثر أهمية عامل الدين، فأصحاب الحضارات المختلفة يعتنقون معتقداتٍ مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، وبين الفرد والجماعة، وبين المواطنين والدولة، وبين الآباء والأبناء، وبين الزوج والزوجة.. إلخ»(١٣).

ولكن كثيرًا من المستشرقين لم يبالوا باختلاف الحضارات، ولم يلتفتوا إلى اختلاف العقائد، ورأوا حمل الشرق وحضارته على أن يكون كالغرب سواء بسواء. يقول مكسيم رودنسون: «لقد انخرط الغرب الحديث كله، وأوساطه العلمية من آمن منها ومن لم يؤمن، في تحييد ما سمّاه تطفل الخارق للطبيعة على التاريخ، وتدخله في مسيرة المجتمعات وآليات مسيرتها»(١٤).

الاستشراق والإسلام:

دخل بعض الاستشراق بمنهجه النقدي إلى مجال الإسلام والقرآن، وقال فيهما بما يرى، من ذلك قول أحد المستشرقين في تفسير قوله تعالى: ﴿**وإلى الله المصير**﴾(١٥) «إله الإسلام جبّارٌ مندفع، بينما إله المسيحيّة عطوف متواضعٌ.. فعقيدة التثليث المسيحيّة قربت الإنسان من الإله، وعقيدة التوحيد الإسلامية باعدت بينهما، وجعلت الإنسان خائفًا متشائمًا».

ويقول آخر عن الحروب الصليبية: وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن، وعلى ما يتضمّنه من قوانين الأخلاق الساذجة.

الاستشراق جاء إلى الشرق والشرق واهنٌ ضعيف

ينقل الدكتور عبد العزيز الشناوي في كتابه (الدولة العثمانية المفترى عليها) صورة عقد اتفاق بين إنجلترا وبعض حكّام الخليج قديمًا(١٦)، ونصوصه:

١ - أني لا أدخل أبدًا في قرارٍ ولا محاورة مع أيّ من الدول سوى الدولة البهيّة الإنجليزية.

٢ - بغير رضاء الدولة البهية الإنجليزية لا أقبل أن يسكن في حوزة ملكي (سفير) من دولة غير الدولة البهيّة الإنجليزية.

٣ – أبدًا لا أسلِّم ولا أبيع ولا أرهن ولا أعطي للتصرف شيئًا من ممالكي لأحد إلاّ للدولة البهيّة الإنجليزية(١٧).

الاستشراق لا يعتني بحاضر الشرق ومستقبله بمقدار عنايته بماضيه:

يقول معارضو الاستشراق: إن كان توجّه الاستشراق القديم إلى الشرق لغاية علميّةٍ خالصة، وطلبًا للحقيقة، فماذا قدّم الاستشراق لحاضر الشرق. ويعترف غابرييلي: أنّ هذا " سؤال وجيه"، وأنّ الاستشراق لم يفعل شيئًا ذا بالٍ لحاضر الشرق ومستقبله، ولم يُعن بعلم الشرق الحاضر كما عني بعلمه القديم، وأقرَّ بأن التصوّر الكلاسيكي للاستشراق كان يصدر كثيرًا عن احتقارٍ للشرق وازدراءٍ له. ●

●●●

الحواشي

١ – صدر الكتاب بترجمة هاشم صالح في طبعته الأولى عن دار الساقي سنة ١٩٩٤م.

٢ – صدر الكتاب عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – مكتب التربية العربي لدول الخليج، في إطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري.

٣ – صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢م.

٤ – الاستشراق بين دعاته ومعارضيه: ٢١.

٥ – المصدر نفسه: ٢٣.

٦ – المصدر نفسه: ٢٤.

٧ – المصدر نفسه: ٢٤.

٨ – المصدر نفسه: ٣٦.

٩ – المصدر نفسه: ٣٦.

١٠ – المصدر نفسه: ٢١.

١١ – المصدر نفسه: ٢٩.

١٢ – ترجمه الأستاذ مجدي شرشر وصدر في مصر عن مكتبة مدبولي سنة ١٩٩٥م.

١٣ – الإسلام والغرب، أفاق الصدام: ١١.

١٤ – الاستشراق بين دعاته ومعارضيه: ٥٣.

١٥ – النور : ٤٢.

١٦ – الدولة العثمانية المفترى عليها: ١٠٥٢.

١٧ – الصراع بين الشرق والغرب، ١١٥.

المصادر والمراجع

شرف : عبد الحميد علي.

– الصراع الكبير بين الشرق والغرب، ط١، ١٩٩٢م.

صالح : هاشم.

– الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مقالات مترجمة، ط١، دار الساقي، ١٩٩٤م.

المنظمة العربية للتربية والثقافة.

– مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، مقالات، مكتب التربية العربي لدول الخليج.

هانتيجون : صمويل بي.

– الإسلام والغرب، ترجمة مجدي شرشر، ط١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م.



(٣)
موقف إدوارد سعيد من الاستشراق

الأستاذ الدكتور/ الرشيد بشير بو شعير
جامعة الإمارات العربية المتحدة

مقدمــة

لا أعلم حتى الآن أيّ دارس من الدارسين العرب أو الأوربيين استطاع أن يرتقي بدراسة موضوع «الاستشراق» إلى مستوى التحليل الفكريّ المنهجيّ كما ارتقى به إدوارد سعيد* ؛ ذلك أن إدوارد سعيد لا يدرس ظاهرة الاستشراق دراسة تاريخيّة أو ببليوغرافيّة ، على نحو ما نرى عند جلّ الدارسين ، وإنما يدرسها بوصفها تنطوي على إشكالية معقّدة نسجت خيوطها بأسلوبٍ جديد لمعرفة جديدة تتصل بعلاقتنا مع الآخر.

ومن تجليات هذه الإشكالية أننا نرى إدوارد سعيد يطرح أسئلةً جوهريّة، ترتبط بالعلاقة التاريخيّة والثقافيّة بين أوربا وآسيا، وبالنظام التدريسيّ العلميّ الذي أتاح للأوربيين في مطلع القرن التاسع عشر إمكان التخصّص في دراسة أنماط الثقافات الشرقية، والافتراضات الأيديولوجية، والصور، والأخيلة «الفانتازية» عن الشرق.

ومن تجليات هذه الإشكالية أيضًا أنّ إدوارد سعيد يوسّع مفهوم الشرق جغرافيًا؛ ليشمل الجنوب بأسره مقابل الشمال، ويوظّف منهجًا متميّزًا يفيد فيه من مناهج «فوكو» و«باختين» والبنيويين، ولكنه لا يكرّر تلك المناهج، وإنما يتمثّلها، ويضيف إليها لمساتٍ أصيلة تومىء إلى طابعه الخاص ونفاذ بصيرته وألمعيّته، وهو ما نلمسه في كلّ تحليلاته لظاهرة الاستشراق بخاصّة، وللظواهر الثقافية والأدبية بعامّة، وهي التحليلات التي تزيح الستار عن العلاقة الوثيقة بين تلك الظواهر والبنية الفكرية الاستعماريّة.

موقفه من الاستشراق

إنّ الاستشراق عند إدوارد سعيد «أسلوبٌ من الفكر قائم على تمييزٍ وجوديّ (أنطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب»(١)، ولكن هذا «الفكر» في كتابات إدوارد سعيد لم يكن أبدًا فكرًا موضوعيًّا حياديًّا بريئًا، بل كان فكرًا مريبًا مغرضًا، يستهدف «السيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه»(٢).

ذلك هو المفهوم الذي يسلك جميع كتابات إدوارد سعيد التي تدرس ظاهرة الاستشراق والظواهر الثقافية والأدبية الأخرى التي تمسّ إشكاليّة العلاقة

مع الآخر، وبخاصة في كتابيه الذائعي الصيت (الاستشراق)(٣) و(الثقافة والامبريالية)(٤).

وتجنّبًا للإطالة والتكرار ونافلة الكلام لن نقدّم عيّناتٍ من الظواهر الاستشراقيّة التي درسها إدوارد سعيد في هذا المقام، ما دامت تلك العيّنات كلها تأتي في سياق البرهنة على صحة المسلمة التي انطلق منها، وهي توظيف الاستشراق بغرض الهيمنة الاستعمارية بجميع أشكالها وأنماطها على الشرق بخاصّة والعالم الثالث بعامّة، وإنما نحاول أن نثمّن هذا الموقف الذي أصبح معروفًا وغنيًّا عن العرض والشرح في أوساط المفكرين المعاصرين.

إن إدوارد سعيد ركّز اهتمامه على دراسة الاستشراق الإنجليزي والفرنسي والأمريكي، ولم يدرس الاستشراق في سائر الأقطار الأوربية.

ولن نستعرض كلّ جهود المستشرقين الأوربيين في هذه العجالة، وإنما نكتفي بالوقوف عند جهود المستشرقين الإسبان والألمان تحديدًا، وذلك بإيجازٍ شديد:

١ - جهود المستشرقين الإسبان:

لعلنا نتنكب جادّة الصواب إذا حاولنا أن نغضّ الطرف عن حقيقة العلاقات التاريخية الإسبانية العربية، ونقفز على برزخ الصراعات الدموية على إثر خروج العرب من إسبانيا بعد مكوثهم هنالك طَوال ثمانية قرون، وما تلا ذلك من حروبٍ صليبية طاحنة، ومن ملاحقة للمسلمين الإسبان الذين تنصروا على سبيل التقيّة، أو تنصّروا هربًا من محاكم التفتيش، وهم «الموريسيكيون»، إضافةً إلى ملاحقة «المورو»، وهم العرب والمسلمون عمومًا.

إنّ الإسبان ظلّوا يُهمّشون «الموريسيكيين»، ويحطّمون ثقافتهم المتميزة، التي كانت تحول دون اندماجهم وذوبانهم التامّ في المجتمع الإسبانيّ، كما كانوا يزرعون صورة مشوّهة عن «المورو» الشبق المتغطرس المتوحش المتعطش للدماء في وجدان الأبناء والأحفاد على امتداد ثلاثة قرونٍ أو يزيد، وهو ما يعترف به بعض المستشرقين الإسبان، على نحو ما فعل «خوان غويتيسولو»، الذي يؤكد استمرار هذه النزعة العدائيّة التي تغذيها الإحن الصليبيّة الدفينة، التي تتجلى من خلال الأدب الإسبانيّ صراحةً:

«يمكن أن يبدو الكشف عن صورة «المورو»، كما تظهر في أدبنا الإسباني الممتد على قرونٍ عديدة شبيهًا بممارسة شاذّة موجّهة لإغراق القارىء بأنطولوجيا ومنتخبات كاملة من الشتائم والنعوت القدحيّة. وفي مقدورنا حقًّا أن نجمع في هذا الصدد مجلدات كاملة من الصفات الأكثر إهانة، والصور الأكثر ازدراءً، والنظرات الأكثر تعصّبًا عرقيًّا. فلقد تمخّض السجال مع الإسلام، الذي انتعش في البداية بدافع مقاومة المسلم الإسباني، ومن بعده ضد المسلم التركيّ، ومن ثمّ، وابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، ضد جيراننا الأفارقة الشماليين، أقول: تمخّض عن أدبٍ واسع تذكر حولياته وقصصه ومآسيه، بما يتكرّر فيها من [كليشيهات] لازمات ومحاجّات»(٥).

إلاّ أنّ هذه الروح العدائيّة ما تلبث أن تخفّ حدّتها شيئًا فشيئًا، ثم تتحوّل فيما بعد لدى كثيرٍ من المستشرقين الإسبان من النقيض إلى النقيض؛ أي من العداء الدفين إلى الصداقة الصريحة. ويكفي أن نشير في هذا المقام إلى كتابات المستشرقين الإسبان الذين أنصفوا العرب والمسلمين، من أمثال «مانويل غارثيا مورنته»، و«دومينغو باديا» الذي أسلم، و«السير ريتشارد برتون»، و«إيميليو غارثيا غوميث» و«خوان غويتيسولو»، وغيرهم كثيرون.

إنّ «غويتيسولو» - على سبيل المثال - يعبّر عن أسفه الشديد على «الإبادة المنظمة»، التي تعرّض لها «الموريسيكيون»، ومحو آثارهم الثقافية، و«إحراق المخطوطات العربية»، وإلغاء الكراسي الجامعية المتخصصة في الدراسات العربية الإسلامية، مؤكّدًا أنّ سبب ركود الثقافة الإسبانية في القرون الماضية يرتبط أساسًا بمحاولة كبت الثقافة العربيّة الإسلاميّة

التي تمنح تلك الثقافة أصالتها، ولكنّ تلك المحاولات باءت بالإخفاق في تقدير «غويتيسولو»: فلا «إحراق المخطوطات العربية، ولا سياق التطويع الثقافي واتّهام الإسبان المختلفين بكونهم أنصار الشيطان تمهيدًا لطردهم، ولا المحاولة الخرقاء لتنصير المساجد والمنابر الإسلاميّة، أفلحت في إزالة المزار الهائل من الذكريات والشواهد: فكلّ مشاهِد يلاحظ، ومن أول نظرة، غرابة قصر كارلوس الخامس في «الحمراء» وغربته قياسًا بمحيطه الغرناطيّ الإسلاميّ. وكما نعلم اليوم، فالواقع المقبور باسم مذهب توحيد الإسبان لم يختفِ إلاّ سطحيًا، وبقي متجذّرًا فيما دون وعينا تمامًا كهذه الانطباعات والصور الطفوليّة المنسيّة في الظاهر، والتي تظلّ تترصّدنا في الأعماق، متحيّنةً الفرصة لمعاودة الانبثاق إلى السطح»[٦].

ذلك رأي «غويتيسولو» في الثقافة العربية الإسلامية بإسبانيا.

٢ - جهود المستشرقين الألمان:

إذا كان الاستشراق الإسباني قد تشكّل في ضوء العلاقات التاريخية العربية الإسبانية، وإذا كان محكومًا برواسب تلك العلاقات، التي لم تكن تخلو من إحن وأحقاد صليبيّة دفينة، لم يأخذ في التخلّص منها إلاّ في القرن الثامن عشر، بالعودة إلى تأمّل زخم التراث الحضاري العربي الإسلامي[٧]، وإذا كان الاستشراق الإنجليزي والفرنسي محكومًا بالأطماع الاستعمارية، وبسط الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية أحيانًا، فإن الاستشراق الألماني كان أكثر موضوعيّة وحياديّة، وإنصافًا للعرب وحضارتهم. ولعلّ ذلك يرجع أساسًا إلى كون ألمانيا لم تدخل في علاقاتٍ تاريخيّة مباشرة مع العرب، سواء عن طريق الفتوحات الإسلامية أو عن طريق الاستعمار وبسط السيطرة الاستعمارية.

ومن هنا نجد الاستشراق الألماني يزخر بالكتابات التي تشيد بالحضارة العربية الإسلامية وبدورها في إثراء الحضارة الأوربية، ويكفي في هذه العجالة أن نشير إلى كتابات كلٍّ من: «بروكلمان»، و«هونكه»، و«شيمل»، و«غوته»، وغيرهم ممن كانت المعرفة هدفهم، والموضوعية والنزاهة ديدنهم.

وأيًّا ما يكون الأمر، فإننا لا يمكن أبدًا أن نضع كلّ المستشرقين في سلّة واحدة، ونزعم أنهم يسخّرون أقلامهم لخدمة الاستعمار والامبريالية. وقد أثارت هذه القضية لغطًا كبيرًا بين إدوارد سعيد ومعارضيه من الدارسين من أمثال: «ألبيرت حوراني»، و«مكسيم رودنسون»، و«برنارد لويس»، وغيرهم[٨].

والحقيقة أن إدوارد سعيد نفسه يعترف صراحةً أنه لم يدرس الاستشراق الألماني - بله الاستشراق الإسباني مؤكّدًا أنّ الذي يهمّه في كتابه الموسوم بـ (الاستشراق) - وهو الكتاب الذي لا يزال متمسّكًا بطروحاته، كما يؤكد هو نفسه[٩] - هو الاستشراق المغرض تحديدًا؛ ففي سياق إجابته عن السؤال الآتي الذي وجهه إليه «صبحي حديدي»: «إحدى الحجج الرئيسة ضد «الاستشراق» دارت حول إهمالك للإسهام الألماني، المختلف بهذا القدر أو ذاك، في الدراسات الاستشراقية. منظورٌ نقديّ آخر أوسع جاء من ألبير حوراني ومكسيم رودنسون: كيف ترد على النقطتين؟»[١٠]، يقول:

«لقد أوضحت بجلاءٍ تامّ أن ما أدرسه هو الاستشراق مأخوذًا لا من وجهة نظر ما كُتب عن الشرق، بل من وجهة نظر القوي فقط، التي كانت لها مصالح استعمارية في الشرق الأوسط: فرنسا، وبريطانيا، ثم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. بوسع الناس أن يقرأوا الاستشراق الألماني كما يحلو لهم. ولكنّ وجهة نظري أنا بالذات لم تنصبّ على إيستمولوجيا جميع الدراسات الشرقية، بل على تلك التي ارتبطت بمشروعٍ إمبريالي تحديدًا»[١١].

ويبدو أن هذا اللبس الذي ضلّل عددًا كبيرًا من منتقدي فكر إدوارد سعيد ناشيءٌ أصلاً من عنوان كتابه (الاستشراق)، الذي كان ينبغي أن يذيّل بعنوانٍ

توضيحيّ صغير يحدّد المناطق الجغرافيّة التي تهمه، وإن كان فهرس الكتاب يوضح ذلك بما لا يدع مجالاً للشكّ في منهجيّة إدوارد سعيد.

وإضافةً إلى هذا هناك لبس آخر ذو مصدرٍ أعمق وأخطر يتصل بالمرامي البعيدة لكتاب (الاستشراق)، ونعني بهذا اللبس ما يتصل بالموقف من الغرب؛ فالذي يقرأ كتابات إدوار سعيد عن الاستشراق يستقر في ذهنه ضمنًا أن الرجل يدين الغرب، وينتصر للثقافة العربية الإسلامية، التي تؤكد هويّة الشرق في نهاية المطاف، ولكن إدوارد سعيد يفاجىء القارىء – في سياق الرد على متّهميه بالتعصب والعنصرية من الأوربيين والأمريكيين – بأنه لم يكن متمسّكًا بالهوية العربية الإسلامية، ولم يكن يدافع عنها في حدّ ذاتها بقدر ما كان يريد أن يدافع عن هُجنة الثقافات الإنسانية وتعدّدها، وهو الأمر الذي يشرحه بوضوحٍ في كتابه (الثقافة والإمبريالية) على النحو الآتي:

«إنه لذو أهمية خاصّة بالنسبة لي، كعربيّ وغربيّ، (أن ينجلي) أنّ فكرة التعدّدية الثقافيّة أو الهُجنة – التي تشكّل الأساس الحقيقي للهويّة اليوم – لا تؤدّي بالضرورة دائمًا إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة. وإنه لعلى قدرٍ كبير من الأهمية أن نتذكر ذلك في وقتٍ يحاول فيه متطرّفون مثل صامويل هنتنيغتن أن يُقنعوا العالم بأن صدام الحضارات أمرٌ محتوم لا مفرّ منه»(١٢).

فليس من شكٍ في أن مثل هذا التصريح يُصيب كثيرًا من القُرّاء العرب بخيبة أملٍ، على نحو ما حدث بالنسبة إلى الدكتور «كمال أبو ديب»(١٣) مترجم كتابي (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية).

إنّ الهجنة الثقافية التي يدعو إليها إدوارد سعيد هنا بوصفها سمة لثقافة العصر، تعني ببساطة التخلي عن الهوية الخاصّة مقابل هوية عالميّة، أو بتعبيرٍ آخر: إنها تعني الدعوة إلى [عولمة] ثقافية تذوب فيها سائر الثقافات المحلية؛ فهل يمكن أن ننظر إلى الهوية بوصفها إثمًا أو عارًا «في عالمٍ متأجّجٍ بصراع الهويات»(١٤)، على حدّ تعبير الدكتور كمال أبو ديب؟! وهل يمكن أن يكتفي العالم بنموذجٍ واحد من الثقافات الإنسانية؟ وهل يمكن أن تكون كل الهويات قابلة للذوبان في هويةٍ واحدة مؤتلفة، تلغي فكرة الهويات أساسًا؟

كل هذه الأسئلة وما يماثلها تظلّ مشروعة عند تثمين موقف إدوارد سعيد من الاستشراق. وليس من شكٍ في أن الإجابة عنها بالنفي هي الإجابة المناسبة.

ولعل إدوارد سعيد هنا يقع بين فكّي مفارقة حقيقيّة؛ فهو يدين الإمبريالية الغربية التي توظّف الاستشراق لتحقيق أهدافها المعلنة والمضمرة في استعباد الشعوب وتدمير هوياتها ومسخ ثقافاتها، ثم يقبل النموذج الأوحد الذي تفرزه تلك الإمبريالية، وتريد أن تفرضه بالقوة بوصفه بديلاً عن كل الهويات والثقافات.

والأرجح أن إدوارد سعيد وقع في هذه المفارقة بحكم ظروفه الشخصيّة الواقعيّة التي تفرض عليه أن ينسلخ عن جلده العربيّ كي يُقبل في المجتمع الأمريكي، وبما أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك بسهولة، فإنه يطلق مقولته الشهيرة: «إنني شعبان في واحد»، ثم يطلق مقولةً أخرى توسّع دائرة المقولة الأولى وتزيدها إرباكًا، فيجيب عن السؤال الآتي الذي طرح عليه في باريس سنة ١٩٩٤:

«كيف تعيد اليوم صياغة أو إعادة صياغة عبارتك: إنني شعبان في واحد؟». أقول: إنه يجيب عن هذا السؤال على النحو الآتي:

«الحق أنني لم أعد أشعر أنني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما!»(١٥).

وهذا يعني أن إدوارد سعيد يقطع كل صلاته بفكرة الهوية المتميّزة، سواء كانت عربية أو كانت فلسطينيّة، وهو موقفٌ يعدّ قمة في التناقض في فكر إدوارد سعيد الذي عُرفَ بدفاعه المستميت عن القضية الفلسطينيّة.

وكي يقنعنا إدوارد سعيد بمثل هذا الموقف، يعمد إلى تمييع العناصر التي تصنع الهويّة المتميّزة؛ فالمكان عنده لم يعد مكانًا محدّدًا، ما دام «الشرق» من صنع مخيّلة الغرب المغرضة، وما دام «الشرق» قد أصبح يشمل العالم الثالث بشكل عامّ، بغض النظر عن المواقع الجغرافية[16]. والإسلام في نظره غامض وغير محصّن ضد التنازع التأويلي الذي «تشهده المجتمعات الإسلامية حول ماهيّته»[17]، والعروبة هي الأخرى قد تفقد ماهيّتها تبعًا لذلك كلّه.

وختامًا نقول إن موقف إدوارد سعيد من الاستشراق كان حصيلة دراسة أصيلة واستقراء دقيق دؤوب، ولكنه يظلّ أسير الراهنيّة الذاتية والظروف الشخصية، أو بعبارةٍ أخرى: إنّ المقدمات المنهجيّة لطبيعة الفكر الاستشراقي عند إدوارد سعيد لم تتمخّض عن الموقف المناسب المتوقّع والمنشود، ولكن هذا لا ينقص من قيمته بوصفه باحثًا موهوبًا، يمتلك بصيرة نفّاذة، كما يمتلك ناصية منهجٍ صارم في الاستقراء. ●

●●●

الحواشي

*** إدوارد سعيد مفكر ومنظر وناقد أدبي ومقارن عربي فلسطيني، تخرّج في جامعة هارفارد، وهو مقيمٌ بصفةٍ دائمة في أمريكا، حيث يدرّس الأدب المقارن في جامعة كولومبيا. وقد أصدر عددًا كبيرًا من الكتب من أهمها:**

- جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (١٩٦٦).
- بدايات : القصد والمنهج (١٩٧٥).
- الاستشراق (١٩٧٨).
- مسألة فلسطين (١٩٧٩).
- الأدب والمجتمع (١٩٨٠).
- تغطية الإسلام (١٩٨١).
- العالم، النصّ، الناقد (١٩٨٣).
- بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية (١٩٨٦).
- لوم الضحية (بالاشتراك) (١٩٨٨).
- متتاليات موسيقية (١٩٩١).
- الثقافة والإمبريالية (١٩٩٣).
- سياسة التجريد (١٩٩٤).
- تمثيلات المثقف (١٩٩٤).
- غزة - أريحا سلامٌ أمريكي (١٩٩٥).
- السلام والسخط (١٩٩٥).
- الدراسة التاريخية للأدب ورسالة المثقف (قيد الطبع).

[عن كتاب «تعقيبات على الاستشراق»، ترجمة وتحرير صبحي حديدي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٥٨].

١ - الاستشراق: ٢٨.
٢ - المرجع نفسه: ٣٩.
٣ - المرجع نفسه: ٣٩.
٤ - الثقافة والإمبريالية.
٥ - في الاستشراق الإسباني: ٢٧ - ٢٨.
٦ - المرجع نفسه: ٢٤٩.
٧ - المرجع نفسه: ٢٢٢.
٨ - تعقيبات على الاستشراق: ٩٩ - ١٣٣.
٩ - المرجع نفسه: ١٣٣.
١٠ - المرجع نفسه: ١٤٧.
١١ - المرجع نفسه: ١٤٧.
١٢ - يرجع إلى كتاب الثقافة والإمبريالية: ١٠.
١٣ - يرجع إلى مقدمة كتاب الثقافة والإمبريالية: ١٣ - ٥٤.
١٤ - الثقافة والإمبريالية: ٣٤.
١٥ - تعقيبات على الاستشراق: ١٥٦.
١٦ - المرجع نفسه: ٩، ١٢٦، ١٥٧، ١٠٢ على سبيل المثال.
١٧ - المرجع نفسه: ١٠٤.

المصادر والمراجع

سعيد : إدوارد.

- الاستشراق، ترجمة د. كمال أبو ديب، ط٢، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤م.
- الثقافة والإمبريالية، ترجمة د. كمال أبو ديب، ط٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨م.

غويتيسولو : خوان.

- في الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، دار الفنك، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٩٧م.



(٤)

إسهام بعض المستشرقين الأوربيين في حركة البحث العلمي للتراث الشعبي المصري

الأستاذ الدكتور/ حسن أحمد الخولي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الإمارات العربية المتحدة

مقدمة

تحظى الثقافة المصرية بعامة، والتراث الشعبي بخاصة، باهتمامٍ كبيرٍ من جانب كثيرٍ من المستشرقين الأوربيين. ويمتد هذا الاهتمام إلى عصور ما قبل الميلاد، فقد زار الإغريقي «هيرودوتس» مصر، وتحدث عن أهلها وحضارتها، وقال قولته الشهيرة: «إن مصر هبة النيل». غير أنني سأقدم بإيجاز في هذه العجالة بعض أمثلة لأعمال عددٍ من المستشرقين الأوربيين التي ظهرت في المدة من أواخر القرن الثامن عشر إلى العقد الثالث من القرن العشرين، متضمّنة وصفًا وتسجيلاً لكثيرٍ من عناصر التراث والحياة الشعبية في مصر.

وتعدّ هذه الأعمال، بحقّ، عاملاً مهمًا من عوامل تقدم حركة البحث العلمي للتراث الشعبي المصري، التي ظهرت واطّرد نموها منذ بداية الخمسينات من هذا القرن، حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن من نضجٍ يشهد عليه وجود «علم الفولكلور» بصفته علمًا يدرّس بالجامعات المصرية، وتمنح فيه الدرجات العلميّة المتخصصة (الليسانس، والماجستير، والدكتوراه)، وتشتغل به مدرسة علميّة راسخة، تضم أجيالاً من الأساتذة، والتلاميذ، وطلاب العلم الباحثين المعنيين بالتراث الشعبي المصري والعربي أكاديميًا على المستويين النظري والمنهجي، وعمليًا فيما يتعلق بجمع التراث، وتصنيفه، وحفظه، وتناوله بالدراسة والتحليل والمقابلة، على أسسٍ علميّة، في ضوء البعدين التاريخي والجغرافي (أي البعدين الزماني والمكاني)، إضافة إلى البعدين الاجتماعي والنفسي؛ لتتبع ما يطرأ عليه من تغيّرات في إطار التاريخ العلمي لتطور الثقافة والحياة الاجتماعية في مصر والعالم العربي، وإبراز علاقات التفاعل والتأثير المتبادل بين الثقافة المصرية وغيرها من الثقافات الأخرى على النطاقين الإقليمي والعالمي[١].

وتتمثل أهميّة الأعمال التي قام بها المستشرقون الأوربيون، فيما يتعلق بدفع حركة البحث العلمي للتراث الشعبي المصري، في أنها قد ساعدت على وجود تراكم من المعلومات والمعارف حول التراث والحياة الشعبية المصرية في مددٍ زمنية سابقة، مما

ييسّر على الباحثين في الوقت الحاضر مهمّة التناول العلمي لموضوعات التراث الشعبي المصري في ضوء البعد التاريخي، وذلك بالرجوع إلى المادة العلميّة الوصفيّة التي تجمعت لديهم من أعمال المستشرقين؛ أي إن هذه الأعمال تعدّ همزة وصل بين الماضي والحاضر، يستطيع الباحث من خلالها أن ينظر إلى التراث الشعبي كسلسلة مترابطة الحلقات.

ونظرًا للأهميّة التي تنطوي عليها أعمال المستشرقين وجدت اهتمامًا كبيرًا من جانب عددٍ من المهتمين بالثقافة المصرية بعامة، والباحثين المتخصصين في علم (الفولكلور) والتراث الشعبي المصري بخاصة. ويتجلى ذلك في ترجمة بعض الكتب الأصلية التي ترجمت فيها هذه الأعمال إلى اللغة العربية، حيث إنها قد صدرت في الأصل بالفرنسيّة، أو الإنجليزية، أو الألمانية، تبعًا لانتماء كل مؤلف، وسوف أشير إلى ذلك في موضعٍ لاحق عندما أقدّم نماذج من أعمال المستشرقين. وإضافة إلى الترجمة قام بعض المهتمين بالتراث الشعبي المصري، الغيورين عليه، والحريصين على دفع مسيرة البحث العلمي فيه إلى الأمام، بتناول بعض أعمال المستشرقين تناولاً تحليليًا نقديًا موضوعيًا، يبرز ملامحها المنهجية، ويضعها في إطارها الصحيح بالنسبة لحركة البحث العلمي في التراث الشعبي المصري(٢).

نماذج من أعمال المستشرقين

سوف أقدّم فيما يأتي بعض نماذج من أعمال المستشرقين الأوربيين، التي تعدّ علامات مهمة على طريق البحث العلمي للتراث الشعبي المصري. وسوف يتضح أن بعضًا منها يرجع إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، بينما ينتمي بعضها الآخر إلى القرن العشرين. كما أنها تمثل «الاستشراق الفرنسي»، و«الاستشراق الإنجليزي»، و«الاستشراق الألماني»، إن جازت هذه التسميات. وتتفاوت فيما بينها من حيث الضبط والإحكام المنهجي، فكلما كان العمل حديثًا؛ أي متأخّرًا في ترتيب الأسبقية الزمنيّة، كان أكثر إحكامًا وتمشّيًا مع قواعد المنهج العلمي، وأخلاقيات العمل الميداني في دراسة التراث الشعبي.

النموذج الأول

دراسة للعادات والتقاليد في كتاب وصف مصر:

مؤلف هذا الكتاب الفرنسي «جلبير جوزيف جاسبار كونت دي شابرول» (Gilbert Goseph Gaspard Comte de Chabrol) (١٧٧٣ - ١٨٤٣). جاء إلى مصر مع الحملة الفرنسية عندما كان في الخامسة والعشرين من عمره، ويتضح من كتابه مدى تحمّسه لدراسة عادات المصريين وتقاليدهم، واطلاعه على تاريخ الفراعنة، وإلمامه بالمراجع الكلاسيكية عن مصر، وبخاصة مؤلفات هيرودوت، وديودور الصقلّي، وغيرهما. كما يتضح من هذا الكتاب أيضًا أن صاحبه قد أحاط بشكلٍ جيّد أبرز كتب الرحلات التي صدرت حتى عصره عن المنطقة. ومن هذه الكتب مؤلَّفي ڤولني Volney: الأول عن «الحالة السياسية في سوريا» (بلاد الشام)، والثاني عن «رحلة إلى مصر وسوريا». وكتاب «ساياري» المعنون بـ «رسائل عن مصر». كما أنه قد ناقش بعض التفاصيل في أعمال زملائه من علماء الحملة الفرنسية على مصر، منها على سبيل المثال: دراسة «جومار» Jomard التي عقد فيها بعض المقابلات بين سكان مصر الحديثة وسكانها القدامى. ودراسة «أميديه جوبير» Amedée Jaubert التي قدّم فيها إحصاءً أشرف على إجرائه عن سكان مصر. ودراسة «ڤيلوتو» Villoteau عن موسيقا المصريين المحدثين. ودراسة «كوستاز» Costaz عن وصف مدينة طيبة. ودراسة «چاكوتان» Jacotin عن مساحة أرض مصر، ...إلخ.

تقع الترجمة العربية لهذا الكتاب في نحو ثلاثمئة صفحة، متضمّنة ستة فصول وثلاثة ملاحق. يتناول الفصل الأول: مقدمة عامة عن الطقس والسكان. ويتناول الثاني: الإنسان المصري في سنوات عمره الأولى؛ الطفولة والتربية، والفنون والعلوم والآداب.

ويتناول الفصل الثالث: الإنسان المصري في طور الرجولة، العادات المدنية الأسرية. ويتناول الرابع: الإنسان المصري في طور الشيخوخة؛ الموت والجنازات. ويتناول الخامس: النظم والمؤسسات. أما الفصل السادس: فيتناول التجارة والصناعة والزراعة.

وعلى امتداد هذه الفصول يورد دي شابرول كثيرًا من التفاصيل حول جوانب الحياة المصرية المختلفة. وعلى الرغم من عدم تخصصه في الدراسات الاجتماعية - حيث كان مهندسًا بالسكك الحديدية - إلا أنّ كتاباته وتحليلاته كانت تكشف في كثير من الأحيان عن تمتعه **بحسٍّ اجتماعي ناضج**. ففي حديثه عن أغنياء المدن يقول: «... فأنت تراهم ممدّدين لجزءٍ طويل من النهار على أرائكهم أو على حُصرهم حسب درجة ثرائهم، حتى تظن أن ليس ثمة في هذه الدنيا ما يشغلهم إلاّ أن يملؤوا ويفرغوا على التوالي (نارجيلاتهم) الطويلة. وتبدو مخيلتهم كأنما قد تمدّدت مثل أجسامهم إلى حدّ تخال معه - وهم في حالة التنويم الروحي تلك - أن سماعهم لحكم بالموت صادر عليهم لن يكون بمقدوره أن يثير دهشتهم. على الرغم من ذلك، إلاّ أنه تحت قناع السلبية البادية على ملامحهم يكمن خيال ملتهب. وسوف يكون من الظلم أن ننكر عليهم كل حساسية: فعادة الصمت تجعل أحاسيسهم على العكس - وحيث يمكنهم بذلك تركيزها - أكثر حدّة، كما أنها تعطي لأرواحهم دفعات من النشاط تجعلهم في بعض الأحيان قادرين على الإتيان بأفعال بالغة الجرأة.. إن مَلَكة الانتباه، والقدرة على التركيز تذهب إلى أبعد مدى عند هؤلاء الناس الذين نخالهم غارقين في بلادة مطلقة».

ثم يتحدّث عن **الطبقات الكادحة في الريف والمدينة**، فيقول: «... وعلى الرغم من ذلك، إلا أن للطبقات الشعبية تقاليد أقل تخنثًا، فذلك الرجل البائس الذي يتوقف بقاؤه على قيد الحياة على عمله اليومي الدؤوب، نشيطٌ بالضرورة إلى حدّ لا يمكن معه أن ينال منه التعب. ويتحمل الفلاح النيران التي تصبّها عليه السماء الملتهبة؛ لكي يبذر الأرض التي تمدّه بضرورات أسرته. وسوف يُدهش الأوربي الذي سبق له أن رأى الأثرياء المصريين ممدّدين على أرائكهم في رخاوة، بل يمكن القول إنهم يخشون من أن ينال منهم التعب لو أنهم أتوا بإشارة إلى خدمهم. سوف يُدهش عندما يرى السايس أو خادم الاسطبل في أثناء تدريبات المماليك العسكرية، وهو يجري أمام حصان سيده، ويتابع كل حركاته لساعاتٍ طوال دون أن تبدو عليه أقل إمارات التبرّم أو الضجر، في الوقت الذي تلقي الشمس الملتهبة على جسمه العلوي شواظًا من رصاص، ويؤخذ هؤلاء الخدم (السياس) من طبقة الفلاحين عادة».

ويوضح دي شابرول الفوارق بين حياة النساء المصريات في كلٍّ من الطبقتين؛ الغنية والفقيرة. ولقد كان موضوعيًا ومنصفًا في حديثه عن **كبار السنّ وما يحظون به من تكريم**، حيث يقول: «... وفي واقع الأمر أن الأوربيين لا يمكنهم أن يرضوا عن أنفسهم بثقةٍ وإعجاب عندما يرون هذا الاحترام الذي يبلغ مرتبة التقديس، والذي توليه الأمّة الإسلامية لكبار السن. فهؤلاء الناس الذين نطلق عليهم النعت المقزز المرعب، المتوحشين والبرابرة، يقدمون لنا في هذا الخصوص مثالاً يجدر بالاحتذاء على أجمل الفضائل، في حين أنها قلّ أن تنال اهتمامنا، مع أنها تستحق كل إجلال. أما هنا في مصر، فكم يعرف الشيوخ ما سوف يلقون من محبة الشباب وعواطفهم».

ومن أعمق ما كتب دي شابرول في كتابه - فيما ترى علياء شكري - **حديثه عن القضاء في مصر**، حيث تحدث عن طبيعة الأشخاص المؤهّلين لشغل مناصب القضاء، وعدد هذه المناصب، واختصاصاتها، وإنهاء خدمة القضاة العاملين، وبيع هذه الوظائف، ووظائف مساعدي هؤلاء القضاة، ..إلخ. ويكشف حديثه هذا عن كثير من السمات النفسية والاجتماعية لشخصيّة الفلاّح المصري، ويمثل خلفيّة غنيّة لفهم عديدٍ من أنواع الأدب الشعبي؛ من فكاهات، ونوادرٍ، وأغانٍ، وأمثال شعبية، وحكايات، ...إلخ. كما تلقي الضوء على

اتجاهات الفلاح المصري نحو الحكومة وموظفيها، وثقته المزعزعة في أن يلقى الإنصاف يومًا من العدالة وممثّليها، وتأكّده من أنه سيكون الخاسر في كل مواجهاته «رسمية» بينه وبين ممثلي النظام الحاكم، وذلك بسبب استبداد الحكم العثماني والمملوكي بإرسال قضاة لكل ولايات مصر من العثمانيين، الذين يحكمون بين الناس ولا يعرفون حرفًا واحدًا من العربية، والابتزاز الذي يمارسه المترجمون الذين يمثلون شقّ الرحى الثاني الذي يطحن الفلاح البائس.

لقد كانت نظرة دي شابرول إلى المصريين والثقافة المصرية تتسم بالاستعلاء والعنصرية، كما كانت نظرته عدائيّة أيضًا بالنسبة للإسلام. فهو يرى أن الشعب المصري معدنه ثمين، وأنه سوف يكون له شأنٌ عظيم إذا وجد من يأخذ بيده ويعيده إلى حظيرة الحضارة (أي الحضارة الأوربية). ويتضح ذلك من حكاية أوردها، يقول فيها:

«ذات يوم قام أحد الدلالين لنا بعملية تجارية عادت عليه بربح قدره ثمانون فرنكًا. وبعد مدة من الوقت ذهبنا لنحدّثه في أمر صفقة أخرى لا تقلّ عن الأولى عطاءً بالنسبة له، وكان جالسًا على المقهى يدخن [نارجيلته] بعظمة، وبصعوبة شديدة أصاخ السمع للعروض التي قُدّمت له، ولأننا ألححنا في الطلب، فقد ردّ: لست أحتاج إلى شيء، اذهبوا إلى فلان فهو بائسٌ فقير، وسيفعل لكم ما تطلبونه منه مثلي تمامًا..».

لقد ذكرنا هذه الواقعة ذات الدلالة لكي نقدم مثالاً على ذلك التناقض الذي يسيطر دائمًا، والذي يقوم بين الطباع والسلوك. ومع ذلك فليس ثمّة ما هو أكثر كرمًا ولا أكثر عظمة من ذلك، بل لا أكثر حكمة مما يتّضح في هذا السلوك. ألست على حقّ إذًا حين آمل بأنه سيكون في الإمكان أن نُدخل عند أمثال هؤلاء القوم أفكارًا أكثر عدالة إذا ما شعّت عليهم أضواء الحضارة الأوروبية.

هكذا تناول دي شابرول الثقافة المصرية في المدّة من ١٧٩٨ إلى عام ١٨٠١م. ولكنّ هناك مستشرقًا إنجليزيًّا هو «إدوارد وليام لين» E. W. Lane قد أجرى دراسات عن المصريين، وله كتب من أهمها كتابه: «المصريون المحدثون، عاداتهم وشمائلهم»، الذي صدر في طبعته الأولى في لندن عام ١٨٣٦(٤). وهذا الكتاب، على الرغم من قدمه النسبي - فيما يرى محمد الجوهري - إلاّ أنه يعدّ مرجعًا أساسيًّا لاستقراء كثيرٍ من العادات والممارسات الشعبية، والمعتقدات.. إلخ بسبب براعة مؤلفه ودقة ملاحظاته، إلى جانب انفراده في هذا المجال، حيث لا يوجد مؤلف مصري ولا أجنبي زخر بكل هذا الحشد الهائل من المادة (الفولكلورية) سواه. ولكن ما دمنا نركز هنا على الضبط والإحكام، لا بدّ لنا من أن نذكر أنّ مما يؤخذ على لين أنه لم يعر البعد المكاني للمادة التي أوردها أيّ اهتمام. فقد ركز دراسته على القاهرة، واعتقد بذلك أنه يستطيع أن يعمم الدراسة حتى تشمل مصر بأقاليمها المختلفة؛ أي إنه عدّ مصر وحدة واحدة ذات خصائص مشتركة(٥).

النموذج الثاني

دراسة أنثروبولوجية حديثة لفلاحي الصعيد(٦):

صاحبة هذه الدراسة الآنسة «وينفريد بلاكمان» W. Blackman، التي كانت تعمل معيدة بجامعة أكسفورد، في تخصص الأنثروبولوجيا، عندما جاءت إلى مصر في عام ١٩٢١. ومن ثم فقد كانت باحثة ناضجة، ملمّة بقواعد البحث العلمي وفقًا للمنهج الدقيق، إضافةً إلى الالتزام بأخلاقيات العمل الميداني.

وعلى امتداد خمس سنوات استطاعت أن تُجري دراسة ميدانية على الفلاحين في صعيد مصر، انتهت منها في عام ١٩٢٦م؛ أي قبل عامٍ واحد من صدور كتابها (فلاحو الصعيد)، الذي أشّرت إليه من قبل.

ومما يدل على نضج الباحثة أنها كانت على وعي تامّ بأن الفلاحين المصريين هم الذين يحافظون على

العادات والتقاليد، وعلى عناصر التراث الشعبي، التي اختفى كثيرٌ منها من حياة أبناء الطبقات العليا في مصر؛ أي إنها كانت تهدف من دراستها إلى تسجيل حياة المصريين المعاصرين ودراستها، وتنبيه المثقفين من أبناء هذا الشعب إلى حقيقة مهمّة، هي أن التراث الذي كان منتشرًا في الماضي بين كل فئات الشعب بدأ يختفي تدريجيًا، وذلك بدءًا من الطبقات العليا، وأنه في طريقه إلى الاختفاء كليًّا تحت وطأة التغيّر الاجتماعي السريع، وأنّ على هؤلاء المصريين أن يتحملوا هم أنفسهم عبء المسارعة إلى تسجيل هذا التراث الحيّ قبل أن يُطوى في طيّ النسيان. ولن يستطيع تحقيق هذا الهدف الصعب باحثٌ واحد، أو عدة أفراد قلائل، ولكنه جهدٌ ضخم شاقّ يحتاج إلى أن يتم في إطار مؤسسة عامّة تحظى بالتشجيع الحكومي، وتتميز بالتنظيم العلمي الحديث.

وتدلل علياء شكري على ذلك مستشهدة بما أوردته «بلاكمان» في الصفحة العاشرة من كتابها، حيث تقول: «إنني أتوق إلى اليوم الذي يدرك فيه المثقفون المصريون أهمية الدراسة الأنثروبولوجية والفولكلورية لبلدهم. وغاية أملي أن يقتنع بعضهم بالقيام بعبء هذه الدراسة. ومن المؤكد أنهم – إذا ما نالوا التدريب السليم – فسيكونون أقدر من يستطيع الاضطلاع بالدراسة الأنثروبولوجية لأبناء شعبهم. وإني لآمل أن يتمّ في القريب تأسيس معهد أنثروبولوجي مزدهر في القاهرة، يكون مركزًا لإجراء مثل هذه البحوث، ليس في مصر وحدها، وإنما في البلاد المجاورة أيضًا؛ إذ من يدري إلى أي مدى امتدّ تأثير الثقافة المصرية القديمة».

وكانت «بلاكمان» ترمي من وراء دراستها إلى رؤية الثقافة المصرية المعاصرة في سياقها التاريخي الخاص بها أيضًا، حيث إنّ هناك عناصر استمرار في الثقافة المصرية على امتداد آلاف السنين. ومن ثم يؤدي فهم الثقافة المصرية المعاصرة إلى إلقاء الضوء على بعض غوامض التاريخ المصري القديم.

لقد اتّسمت دراسة بلاكمان بالشمول، ويتضح ذلك من تقسيمها لموضوعات كتابها إلى ثمانية عشر فصلاً، هي:

١ – **القرى المصرية وسكانها.**

٢ – **النساء والأطفال.**

٣ – **الزينة والحلي الشخصية.**

٤ – **الميلاد والطفولة.**

٥ – **الزواج والطلاق.**

٦ – **طقوس الخصوبة.**

٧ – **الموت والشعائر الجنائزية.**

٨ – **النزاعات بين القرى.. قانون الثأر.**

٩ – **الصناعات (التقليدية) سوق القرية.**

١٠ – **الزراعة وطقوس الحصاد.**

١١ – **السحرة والسحر.**

١٢ – **طبيب القرية (الشعبي) وطبيبة القرية (الشعبية).**

١٣ – **العين الشريرة وخرافات أخرى.**

١٤ – **العفاريت.**

١٥ – **الشيوخ المسلمون والقديسون الأقباط.**

١٦ – **بعض الأعياد الدورية.**

١٧ – **راوي (شاعر) القرية وحكاياته.**

١٨ – **المماثلات المصرية القديمة.**

وإضافةً إلى هذه الفصول يضمّ الكتاب مجموعة من الفهارس المهمة، والصور الفوتوغرافية، التي تظهر عناصر الثقافة المادية، ويقع الكتاب في ثلاثمئة صفحة من القطع الكبير.

وعلى الرغم من أن «بلاكمان» باحثة متخصصة، وتسلك في دراستها طبقًا للمنهج العلمي والأصول المتبعة في العمل الميداني، إلا أنها، بصفتها باحثة أجنبية وغريبة عن الثقافة المصرية، قد جانبها الصواب في بعض الأحيان، من خلال أحكام متسرّعة، قائمة على المقابلة بين الثقافة الإنجليزية والثقافة الريفية المصرية.



النموذج الثالث

«الفولكلور المصري»

(هانز فينكلر، والدراسة العلمية للتراث الشعبي المصري)[٧]:

صاحب كتاب «الفولكلور المصري» العالم الألماني «هانز ألكسندر فينكلر» Alexander Winkler Hans، الذي درس الاستشراق مع التخصص في اللغة والثقافة العربيتين على يد المستشرق الألماني «إنو ليتمان» Enno Littmann. وقد تخرج «فينكلر» في عام ١٩٢٩م في الجامعة برسالة للدكتوراه عن «الأختام والأشكال في السحر الإسلامي»، صدرت في كتاب عام ١٩٣٠. وبعد تخرجه، بدأ يركّز اهتمامه على الدراسة في مصر، فقام برحلاتٍ طويلة لا تفصل بينها مدد زمنية طويلة إلى مصر وريفها، فلم يعمد إلى الإقامة بالقاهرة وغيرها من المدن. وفي عام ١٩٣٤م أخرج باكورة دراساته الميدانية، وهي دراسة مونوجرافية عن قرية «الكيمان» التابعة لمحافظة قنا. وفي أثناء إقامته الطويلة بقرية «الكيمان» استطاع أن يقوم بزيارات، ويجمع مادة عن أحد الرجال بقرية «نجع الحجيري»، وكانت تلبس هذا الرجل روح أحد أسلافه من الموتى، فيصاب بحالة هستيرية يتمكن خلال هذه الحالة من معالجة المرضى، ... وما إلى ذلك من أمورٍ يلجأ إليه الناس فيها. وأصدر هذه الدراسة المونوجرافية عام ١٩٣٦م بعنوان «أرواح الموتى التي تلبس الأحياء».

وبعد دراسات ميدانية، وخبرة طويلة، وعمل شاقّ متصل في أعماق الريف المصري، امتد طوال خمس سنوات، جاء كتاب (الفولكلور المصري) مطبّقًا أحدث النظريات، وآخذًا بأحدث الأفكار في علم الفولكلور في ذلك الوقت، محدّدًا الطريق أمام كل من يريد العمل في ميدان التراث الشعبي المصري، جمعًا ودراسة.

وكان «فينكلر» قد فطن – فيما يرى محمد الجوهري – إلى أهمية دراسة الفولكلور دراسة علميّة تستند على منهجٍ دقيق يتّصف بالضبط والإحكام. **ذلك لأن هدفه البعيد كان إنشاء أطلس فولكلور مصري، يوضح المناطق الثقافية التي ينقسم إليها الشعب المصري، مع محاولة تحديد مؤثرات القارّات الثلاث على أرض مصر، وأثرها هي الأخرى في شعوب تلك القارات، بخاصة أن مصادر التاريخ المصري تمدّنا بمعلوماتٍ ذات عمقٍ تاريخي يمتد إلى حوالي خمسة آلاف سنة.** ولا شك أن مثل هذا العمل يساعدنا على تحديد المراحل الكبرى في التاريخ المصري، وتعرّف حركات الشعوب داخل مصر[٨].

ومما يضفي على كتاب «فينكلر» أهمية كبرى أنه يعدّ أكبر حشد لمادة فولكلورية مصرية بعد كتاب العالم الإنجليزي «إدوارد ويليام لين»، الذي سبقت الإشارة إليه، عن عادات المصريين المحدثين. كما أنه يتميّز عن الكتاب الأخير من نواحٍ عدّة، كوجود **خطة ذات هدفٍ واضح**، حيث أصبح أكثر من عملية جمع وتسجيل محضة، تستهدف تعرّف التاريخ الحضاري والواقع الاجتماعي للشعب المصري. **واتساع نطاق ظواهر التراث الشعبي التي تعرض لها بالدراسة**، مع التركيز على عناصر الثقافة المادية من أدوات عمل وإنتاج. **واتساع نطاق المصدر الذي جمعت منه هذه المادة**، حيث إنه قد شمل مصر من شمالها إلى أقصى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها؛ إذ إن دراسة فينكلر قد شملت ثلاثًا وعشرين قرية مصرية موزعة على امتداد الوادي والدلتا.

لقد حقق كتاب «الفولكلور المصري» شهرة واسعة بسبب تطبيقه مناهج وجدت وطبقت في أوروبا، كطريقة **أطلس الفولكلور**. فقد كان يعمل في جمع مادة كتابه في الوقت الذي كانت تقوم فيه جمعيات الفولكلور الألماني وهيئاته بجمع مادة الأطلس، وهو نفسه الأطلس الرائد بالنسبة لأطالس الفولكلور في العالم. وقد أشاد العالم الألماني الشهير «ڤيل إريسن بويكارت» في كتابه «الفولكلور» الصادر عام ١٩٥١ بالمحاولة التي أقدم عليها فينكلر، وهي تطبيق طريقة الأطلس في بلدٍ غير أوروبي.

ومن الطرق الجديدة التي أخذ بها فينكلر في كتابه أيضًا، الطريقة التي اشتهرت باسم «**الكلمات والأشياء**»، وهي التي تستدل من أسماء الآلة أو الأداة على التاريخ الاجتماعي لها. وتساهم بدورٍ أساسي في تحديد **المناطق الثقافية** وإبرازها. وقد حدد فينكلر على هذا الأساس ست مناطق ثقافية ينقسم إليها الشعب المصري، هي:

١ - المنطقة الجنوبية: وتبدأ من «غرب أسوان» حتى «نزلة عبدالله» بالقرب من أسيوط.

٢ - المنطقة الوسطى: وتبدأ من شمال «نزلة عبدالله» وتصل إلى بداية الدلتا. وقد سمّاها «شمال الصعيد».

٣ - المنطقة الشمالية: وهي الدلتا. وسمّاها «منطقة وجه بحري».

٤ - الواحات الخارجة.

٥ - بدو العبابدة.

٦ - أنصاف البدو «العزايزة».

يقع كتاب «الفولكلور المصري» في حوالي خمسمئة صفحة من القطع الكبير، وملحق مكوّن من مئة لوحة وعشر تضم حوالي مئتي صورة ورسم تخطيطي. وينقسم الكتاب إلى خمسة أبوابٍ كبرى. يتضمن الأول منها: «**انطباعات عامة**» عن رحلات فينكلر بين الأماكن التي درسها (٢٣ قرية)، وأهداف مشروعه البحثي، وطريقته في جمع المادة، والصعوبات التي تعرّض لها في دراساته الميدانية. ويتضمن الباب الثاني: «**ملاحظات فولكلورية على الفلاحين**»، تتضمن ستة عشر فصلاً، تتناول جوانب العمل الزراعي المختلفة، وأدواته، وبعض المعتقدات الشعبية لدى الفلاحين. ويتضمن الباب الثالث: «**ملاحظات فولكلورية على البدو**»، مشتملاً على عشرين فصلاً، تتناول حياة بدو العبابدة في الصحراء الشرقية. ويتضمن الباب الرابع: «**دراسات لغوية عند الفلاحين والبدو**»، وهي دراسة دقيقة للهجات. وأما الباب الخامس والأخير فقد جاء: «**حول تطور بعض الأدوات الزراعية وانتشارها**».

خاتمة

وبعد، فقد قدّمت في الصفحات السابقة ثلاثة نماذج من أعمال المستشرقين الأوربيين، التي تمثل علامات بارزة على طريق الدراسة العلمية للتراث الشعبي المصري. وإنني أدين إلى الأستاذة الدكتورة علياء شكري بتقديمي لهذه النماذج، فقد اعتمدتُ في تقديمي إيّاها على كتابها (التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية) الذي أشرت إليه من قبل. وإذا كان هناك من فضل ينسب إلى هؤلاء المستشرقين لما قدّموه من أعمال، هي في حقيقتها تعدّ إسهامًا في إثراء حركة الدراسة العلميّة للتراث الشعبي المصري، نظرًا لما تزخر به من مادة فولكلورية بالغة القيمة، لما تنطوي عليه من بُعد تاريخي، فهذه المادة، القديمة نسبيًا، تمثل بالنسبة للباحثين الحاليين المشتغلين بالتراث الشعبي المصري، ومن سيأتي من بعدهم من الباحثين مستقبلاً، سجلاً حافلاً، ومنهلاً عذبًا يرتوي منه كل ظمآن متعطش إلى الوقوف على ملامح الثقافة والحياة الشعبية في مصر في العقود الماضية. إضافة إلى القيمة المنهجية التي تنطوي عليها هذه الأعمال. أقول إذا كان هناك من فضل مستحقّ لأصحاب هذه الأعمال، فإن الفضل يجبُ أن ينسب أيضًا إلى الرواد والأساتذة المصريين الذين بذلوا كل جهدٍ مخلص في سبيل إرساء دعائم «علم الفولكلور» في مصر والعالم العربي. وقد ذكرت بعضًا منهم، وأعود فأخصّ بالذكر الأستاذين الجليلين الدكتور محمد الجوهري، والدكتورة علياء شكري.

لقد مهّد هؤلاء الأساتذة الطريق؛ إذ قاموا بترجمة بعض هذه الأعمال من لغاتها الأصليّة إلى اللغة العربية، فأصبحت بذلك متاحة وميسورة أمام الباحثين من المصريين والعرب. كما تناولوها بالدراسة والتحليل العلمي، والمناقشة النقدية، وإبراز قيمتها المنهجية، وخبرات أصحابها وتجاربهم، فجعلوا منها دروسًا مستفادة، ومادة «للتنشئة العلمية»، يتعهدون بها طلاب العلم من الدارسين والباحثين والتلاميذ.

لقد قمت بتقديم ثلاثة نماذج من أعمال المستشرقين، ولا يتسع المجال لتقديم المزيد. ولكني أودّ في ختام حديثي هنا أن أنوه بالعمل المهم الذي قدمته الأستاذة الدكتورة علياء شكري في كتابها المذكور من قبل، بعنوان «منهج جديد في جمع ودراسة التراث الشعبي»(٩). وهو توثيقٌ علميّ يبرز الجوانب المنهجيّة والموضوعيّة للمحاولة التي قام بها المستشرق الألماني «إنوليتمان» لتسجيل التراث الشعبي المصري في ثلاثينات هذا القرن. فلعل قراءة هذا العمل تتيح للقارىء فرصته للوقوف على المزيد من إسهامات بعض المستشرقين الأوربيين في حركة البحث العلمي للتراث الشعبي المصري، والتحقق من صدق ما قلته في هذه الخاتمة. ●

●●●

الحواشي

١ – لقد تأسست هذه المدرسة ونهضت على أكتاف عددٍ من الروّاد والأساتذة، الذين يدين لهم هذا العلم بالفضل العميم، ومنهم عبد العزيز الأهواني، وسهير القلماوي، وعبد الحميد يونس، ومحمود أحمد الحفني، وأحمد رشدي صالح، ومحمد الجوهري، وعلياء شكري، ونبيلة إبراهيم، وأحمد مرسي، وصفوت كمال، وعبد الحميد حواس، وغيرهم.

٢ – من أهم هذه الإسهامات:

- علم الفولكلور، لمحمد الجوهري.
- التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية، لعلياء شكري.

٣ – طبعت موسوعة وصف مصر الضخمة مرتين، الأولى استغرق العمل فيها من ١٨٠٩ إلى عام ١٨٢٢، والثانية بدأ العمل فيها عام ١٩٢١ وانتهى في عام ١٩٢٩م. وتشتمل هذه الموسوعة على دراسات عن نواحي الحياة المختلفة في مصر كما شاهدها علماء الحملة الفرنسية ومهندسوها. وبعض هذه الدراسات طويلة، حيث يمكن نشرها مستقلة في كتاب، وبعضها متوسط الطول، وبعضها ملاحظات محضة فقط، لا تستغرق أربع أو خمس صفحات.

انظر: وصف مصر. الدولة الحديثة، الترجمة الكاملة: دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، تأليف ج... دي شابرول، ترجمة زهير الشايب. وقد تناولت علياء شكري هذا العمل في كتابها التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوروبية الذي أشرت إليه فيما سبق: ٩ – ٦٦.

٤ – Lane, E. W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, London, ١٨٣٦.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية عدلي طاهر نور، وطبع في القاهرة مرتين: الأولى ١٩٥٠م، والثانية ١٩٧٥.

٥ – علم الفولكلور: ١/٢٤٤.

٦ – Winfried S. Blackman, The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life To-day, With Special Reference to Survivals From Ancient Times, George Harrap, London, ١٩٢٧.

وقد تناولت علياء شكري هذه الدراسة في كتابها الذي سبقت الإشارة إليه، ٦٧ – ١١٥.

٧ – انظر تحليلاً لكتاب العالم الألماني «هانز ألكسندر فينكلرز Winkler» بـ(الفولكلور المصري) (بالألمانية)، الصادر باشتوتجارت عام ١٩٣٦، في:

- علم الفولكلور: ١/ ٢٤٥ – ٢٥٣.
- التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية: ١١٧ – ١٨٧.

٨ – علم الفولكلور: ١/٢٤٥.

٩ – التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية: ١٨٩ – ٢٢٨.

المصادر والمراجع

الجوهري: محمد.

- علم الفولكلور، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

شابرول.

- وصف مصر، الدولة الحديثة، ترجمة زهير الشايب، ط١، القاهرة، ١٩٧٦م.

شكري: علياء.

- التراث الشعبي المصري في المكتبة الأوربية، ط١، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩م.

لين.

- الأخلاق والعادات المصرية المعاصرة، ترجمة عدلي طاهر نور، ط٢، القاهرة، ١٩٧٥م.

- Lane, E. W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, London, 1836.
- Winfried S. Blackman, The Fallahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life To-day, With Special Reference to Survivals From Ancient Times, George Harrap, London, 1927.

مشكلات معاصرة في صناعة الورق وحلول تراثية

الدكتور/ أحمد سعيد عبد الله
نينوى - العراق

مشكلات معاصرة في صناعة الورق وحلول تراثية

المقدمة

يعدّ الورق المادة الأساس التي تُسجَّل عليها معالم الحضارة الإنسانية المكتوبة، والنهر الذي تتدفق من خلاله معارف الحياة والعلوم والآداب والفنون، كما أن الحاجة إلى الورق قد شملت جميع مرافق الحياة اليومية، وأصبح معدل استهلاك الفرد من الورق من المؤشرات الأساسية لتطور الشعوب وتحضرها. وكان لاختراع آلة إنتاج الورق وانتشارها صناعيًا (١٨١٢ - ١٨٥٠م)[١] الأثر الكبير في النهضة الثقافية والصناعية في أوربا في العصر الحديث. كما أن الحركة الثقافية الكبيرة في عهد الخليفة العباسي المأمون قد اعتمدت على إنتاج أول معملٍ لصناعة الورق في بغداد، الذي أنشأه الخليفة هارون الرشيد في القرن الثاني للهجرة (٧٩٣م)[٢] مستفيدًا من خبرة مسلمي سمرقند في صناعة الورق، التي أخذوها من أهل الصين[٣]. ويذكر أن صناعة الورق انتقلت بعد ذلك إلى الشام ومصر في القرن الرابع للهجرة، وإلى المغرب في القرن السابع للهجرة، وإلى الأندلس في القرن التالي. ومن الأندلس وقبرص، التي أخذت الصنعة من الشام، انتقلت صناعة الورق إلى أوربا، حيث تمّ إجراء العديد من التغييرات في مواد الصناعة وطريقتها. وقد كتب الإرث الثقافي الكبير لعصر النهضة في أوربا على هذا الورق.

لكن تفتّت أوراق الكتب المطبوعة في القرن الماضي وتكسّرها، وعدم إمكان تداولها والاستفادة منها، دفع مسؤولي المكتبات الوطنية والملفات في أوربا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية إلى إثارة ضجة كبيرة من خلال المؤتمرات والصحف وبرامج التلفاز؛ للوقوف على أسباب هذه الظاهرة من أجل معالجة الكتب المحفوظة من جهة، وضمان عدم تعرّض الكتب القيّمة التي تطبع في الوقت الحاضر للظاهرة نفسها. وقد أدت الحملة الإعلامية إلى مضاعفة الجهود والتوجه إلى تكثيف الدراسات وإجراء المزيد من البحوث العلمية من أجل صناعة ورقٍ معمر ذي جودة فائقة، كما تبنت حكومات بعض الدول تشريعاتٍ قانونيةً للضغط على مصانع الورق؛ للاتجاه نحو إنتاج الورق المعمّر، حيث شدّدت على تنفيذ المواصفات المطلوبة التي وضعتها لصناعة الورق المعتمد في طباعة الكتب العلمية والثقافية[٤].

وقد عبّر القلقشندي منذ ما يزيد عن خمسمائة عام عن المواصفات المطلوبة في كتابه الموسوعي (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) حيث قال: «وأحسن الورق ما كان ناصع البياض غرفًا صقيلاً، متناسب الأطراف، صبورًا على مرور الزمان»[٥]. ونرى صحة المواصفات في الكمّ الكبير من المخطوطات العربية، التي لا تزال مصدرًا ثرًا للدراسات والبحوث. وتحتفظ جامعة ليدن بألمانيا بنسخة مخطوطة عربية مكتوبة على الورق، هي نسخة كتاب (غريب الحديث) لأبي عبيد القاسم بن سلام، مؤرخة في ذي القعدة سنة (٢٥٢هـ = ٨٦٦م)، ومن المرجّح أنها أقدم المؤلفات المخطوطة المكتوبة على الورق في التاريخ[٦]. ومن الطريف أن القلقشندي لم يرضَ عن الورق المصنوع في أوربا في القرن التاسع للهجرة مقابلة مع الورق العربي، حيث قال: «ودون ذلك ورق أهل الغرب والفرنجة، فهو رديء جدًّا، سريع البلى، قليل المكث»[٧]. وبذلك يكون القلقشندي قد سبق الباحثين المعاصرين في العالم، الذين أصبحوا على حين غرّة، فوجدوا ما يعتزون به من كتبٍ يتحول إلى رمادٍ وغبار.

ومن أجل تعرّف الأسباب الكامنة وراء تلف الورق لا بدّ من استعراض مراحل تصنيعه وتأثير المواد الأولية المستخدمة في صناعته.

الصناعة الحديثة للورق

تعتمد مصانع الورق في الوقت الحاضر على مادة الخشب بصفتها مصدرًا رئيسًا لصناعة العجينة مضافًا إليها بعض المواد والمخلفات النباتية، مثل القصب والقش والحلفاء، ويستخدم القطن والرثاث[٨] لإنتاج أنواع خاصة من الورق. وتضم عملية صناعة العجينة والورق المراحل الرئيسة الآتية:

١ - **التقطيع**.

٢ - **الطبخ:** باستثناء طريقتي الهرس الميكانيكي والميكانيكي الحراري: يتم الطبخ باستخدام مواد حمضية أو قاعدية بدرجة حرارة عالية (١٥٠ - ١٧٠م).

٣ - **التفتيت:** يستخدم لذلك فرق الاختلاف بالضغط، أو التفتيت الميكانيكي.

٤ - **الغسل:** تغسل العجينة من سائل الطبخ بالماء النقي.

٥ - **القصر:** تستخدم مركبات الكلور والأوكسيجين لزيادة درجة بياض العجينة.

٦ - **الطرق:** تقوم أجهزة ميكانيكية بسحق ألياف العجينة إلى الدرجة المطلوبة.

٧ - **التحميل والتغرية:** تضاف بعض المواد المالئة، كما يضاف الشبّ والراتنج إلى العجينة؛ لتقليل تشرّب الورق المنتج للسوائل.

٨ - **التشكيل:** تضخ العجينة إلى الآلة المستمرة لإنتاج الورق، حيث يتشكل الشريط الورقي الرطب، ثم يمرّر على مجموعة أسطوانات التجفيف الساخنة.

٩ - **الطلاء:** تستخدم المواد البتروكيميائية أو النشا المعامل لأغراض طلاء الورق، ثم التجفيف النهائي بمجموعة الأسطوانات الساخنة الأخيرة.

١٠ - **الصقل:** يمرّر الشريط الورقي بين أسطوانات ملساء وبضغطٍ عالٍ لصقله.

العوامل المؤثرة في عمر الورق وثباتيته

يعبّر عن تحمّل الورق للعمر الطويل بالثباتية، وتعرّف بأنها «الدرجة التي يقاوم بها الورق التفاعلات الكيميائية، التي قد تنتج عن الشوائب في الورق، أو من عوامل الجوّ المحيطة»، وهذا ما أفاد التركيز على نقاء المواد الأولية للألياف السيليلوزية، وتأثير المواد الصناعية المضافة. وعلى الرغم من عدم تكامل الرؤية للتفاعلات الكيميائية، ولأسباب تدهور الورق، إلاّ أن الباحثين افترضوا عددًا من التفاعلات الكيميائية، التي تسبب فقدان مواصفة الثباتية الميكانيكية، ومنها:

١ - **الهدرجة الحمضية:**

تبيّن من العديد من الدراسات والمعلومات، التي

جمعت عن الدرجة الحمضية للاستخلاص البارد للوثائق القديمة، أنّ الورق الذي عمر طويلاً كان ذا مستخلص متعادل الحمضية، أو قاعدي (٧ – ٩)، بينما أثبت التحليل الكيميائي للورق المتدهور أنه ذو مستخلص حمضي (درجة الحمض أقل من ٦)، ويرتبط مصدر الحمض في الورق باستخدام الشب (كبريتات الألمنيوم المائية) في العمليات الصناعية للتغرية (تقليل تشرّب الورق للسوائل)، وتزداد الحمضية بنسبة أقل نتيجةً للتلوث من الجوّ. وقد اكتشفت عملية التغرية باستخدام الشبّ والراتنج عام ١٨٠٧م، وانتشرت بشكلٍ سريع وواسع في صناعة الورق؛ لما تتميز به هذه الطريقة من سهولة التنفيذ، ورخص التكليفات الصناعية، والتأثير الفعّال في تحديد انتشار حبر الكتابة وتفشيه على الورق، مما أدى إلى الاستغناء عن عملية الطلاء بمادة النشا أو الصمغ الحيواني، ولم يعرف آنذاك التأثير السلبي لهذا التغيير في عمر الورقة.

وعلى الرغم من أن الشبّ يعدّ المصدر الأساس للحمضية المتبقية في الورق، إلاّ أن الميكانيكية التي يسبب فيها تحلّل سيليلوز الألياف لم تعرف بعد. والنظرة العامة أن الشبّ يتهدرج بوجود الرطوبة، وينتج الحمض الذي يتفاعل مع السيليلوز ويكسره، كما أن بعض الباحثين يشيرون إلى أن تأثير الشبّ يتجاوز تأثير الحمض المتكوّن.

ومن المعروف أن عمليات طبخ العجينة وقصرها تضيف مجموعاتٍ حمضية على مكوّنات الهيميسيليلوز واللكنين مما يشكّل عاملاً إضافيًا في فقدان ثباتية الورق عندما تكون المجموعة الحمضية بصيغة أيون الهيدروجين، وتفقد قابليتها على أن تكون مصدرًا للحمض عند درجة الحمضية المتعادلة[٩].

٢ – الأكسدة:

إن تكسّر السيليلوز خلال تسريع العمر المختبري يكون أسرع بوجود الهواء من التكسّر بوجود النتروجين، وهذا يعني احتمال أن يكون لتفاعلات الأكسدة أثرٌ في تدهور السيليلوز، وبيّنت إحدى الدراسات العلاقة الخطية بين تركيز الأوكسيجين ودرجة الاصفرار والفقد في القوة الميكانيكية للورق، إلاّ أن العلاقة لا تصل إلى الصفر عند فقد الأوكسيجين، مما يعني وجود أكثر من تفاعل، أحدها يحتاج إلى الأوكسيجين، كما تتداخل تفاعلات الأكسدة والهدرجة في الطبيعة، حيث إنّ تأكسد مجاميع الهيدروكسيد لوحدة الكلوكوز في السيليلوز يسبب زيادة في سرعة الهدرجة[١٠].

٣ – نوع العجينة:

تمت دراسة مواصفات العمر لورق عجينة السلفايت المقصورة للأخشاب الرخوة، وكانت أقلّ بكثير من ورق عجينة القطن والرثاث[١١]. وقد بيّنت التجارب ارتباط مواصفات العمر بنسبة الالفا سيليلوز في العجينة، ولذلك وضعت هذه النسبة ضمن المواصفات القياسية للورق المعمر.

ويعود ارتفاع ثباتية الورق المنتج من عجينة القطن والرثاث إلى ارتفاع درجة بلمرة سيليلوز القطن، حيث تحتاج درجة الحموضة إلى مدةٍ أطول مما تحتاج إليه درجة بلمرة سيليلوز الخشب للوصول إلى الحدّ الذي لا يمكن عنده استخدام الورق. وقد تبين لأحد الباحثين محافظة سيليلوز عجينة الخشب على درجة بلمرة جيدة عند استخدام التغرية القاعدية، مما حدى ببعضهم إلى تبني فكرة إنتاج ورق معمر من عجينة الأخشاب[١٢].

وبما أن ورق المخطوطات العربية قد تحققت فيه مواصفة القلقشندي، فأثبت صموده مع المحافظة على صفاته الأساسية من حيث المرونة وإمكان التداول والاستخدام لا بدّ من دراسة المواد والطرق المستخدمة في صناعته من أجل المحافظة على العوامل الأساسية التي تجعل الورق يعمّر، والاستفادة منها في عمليات الصناعة الحديثة للورق.

صناعة الورق العربي

كان الكتان والقنّب المادة الرئيسة لصناعة الورق الصيني، وكذلك بدأت صناعة الورق العربي (الكاغد) في القرن الثاني للهجرة[١٣]. وقد استخدم العرب فيما بعد القطن ومواد نباتية أخرى[١٤]. وعلى الرغم من ندرة الإشارات إلى طريقة الصنع في المخطوطات العربية إلاّ أن الأستاذ حبيب الزيات[١٥] وقف على كتاب (عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب) الذي ألف للأمير المعز بن باديس، وفيه تعريف عمل الورق كما يأتي:

«تأخذ الحبل القنّب الشامي، فتنقض فتله، وتبله، وتسرحه بالمشط حتى يلين، وتأخذ ماء الجير الأبيض العالي، فتنقعه في ليلة إلى الصباح، ثم تفركه بيدك، وتبسطه في الشمس حتى يجف نهارًا كاملاً، ثم تعاوده إلى ماء الجير غير الماء الأول ليلة إلى الصباح، ثم تفركه بيدك كفركك الأول، وتبسطه في الشمس ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك، فإن بدلت ماء الجير كل يوم كان أجود، فإذا تناهى بياضه اقرضه بالمقراض صغارًا، ثم انقعه في ماء عذب سبعة أيامٍ أيضًا، تبدل له الماء كل يوم، فإذا ذهب منه الجير دقه في جرنٍ دقًا ناعمًا، وهو نديّ طريّ، فإذا لم يبقَ فيه شيءٌ من اليبس والعقد تأخذ ماءً آخر في إناءٍ نظيف، فتحلله حتى يصير مثل الحرير، ثم تعمد إلى قوالب على قدر ما تريد، تكون معمولة من السمار، تكون على شكل السلّ في النسيج، عرضها وطولها على ما تحب من تقطيع الورق، وتكون مفتوحة الحيطان، ثم تعمد إلى ذلك الحبل القنب المعمول، فتضربه ضربًا شديدًا حتى يختلط في قصرية كبيرة.. وتغطي ذلك القالب في الماء، وتحركه، وتسويه بيدك على وجه، فلا يكون موضع ثخينًا وموضع رقيقًا، فإذا أحكمته فأقمه على قالبه منصوبًا حتى يأتي على ما تريد، ثم تقلب أعلى القالب على لوح، وتلصقه على حائطٍ نظيف مملّس، وتتركه حتى يجف ويسقط، ثم خذ الدقيق الناعم الحواري والنشا المصفيين، فتمرس الدقيق والنشا، وحركهما حتى يمتزجا، ثم اصبر حتى يسكن ويروق، ثم اعمد إلى ذلك الورق واطله بيدك من وجهٍ واحد، وانشره على قصبة فارسية، فإذا جفّ اطلِ وجهه الآخر كالأول، وجففه، ثم رده على لوح، ورش عليه الماء رقيقًا وجهًا بعد وجه وأنت تجففه، فإذا أعجبك بعد ذلك جفافه تصقله».

الاستنتاجات

من مقابلة طريقة صناعة الورق العربي مع الصناعة الحديثة للورق يمكننا أن نستنتج ما يأتي:

١ - أن الكتّان والقنّب يحتويان على نسبة مواد غير سيليلوزية أقلّ بكثير مما هي عليه في الخشب، ومن ثمّ تنتج هذه المواد ورقًا ذا ثباتية ميكانيكية عالية.

٢ - لم يكن القصر معروفًا عند العرب آنذاك، وقد تمّ اعتماد درجة بياض الألياف بعد المعاملة بماء الجير، في حين تتعرض الألياف السيليلوزية إلى الأكسدة عند معاملتها بمركبات الكلور والأوكسيجين في المعامل الحديثة، مما يستوجب التشديد في شروط حماية الألياف من الأكسدة خلال عمليات القصر[١٦].

٣ - لم يضف العرب أيّ مواد مالئة إلى عجينة الورق مما يحافظ على نقاء المادة السيليلوزية ذات الثباتية العالية، وقد أثبتت الدراسات التأثير السلبي لمعظم هذه المواد في ثباتية الورق وعمره[١٧].

٤ - اعتمد العرب على الطلاء السطحي بالنشا الطبيعي؛ لتقليل تشرّب الورق بالماء، وبذلك تحافظ العجينة على درجة الحمضية المتعادلة، بينما تؤدي إضافة الشبّ في المعامل الحديثة إلى انخفاض درجة الحمضية إلى (٤،٥ - ٥) مما يعرض سيليلوز الورق للهدرجة الحمضية المستمرة. ولذلك فمن الضروري البحث عن بديل

متعادل الحمضية للاستخدام في التغرية الداخلية للورق مثل مادة الاكوابيل ودراسة تأثيرها في ثباتية الورق، أو الاكتفاء بالطلاء السطحي بمواد طبيعية لها ثباتية عالية مثل النشا.

٥ - اعتمد العرب على التجفيف الهوائي مما يحقق التدرج في عملية التجفيف، وذلك يعزّز رأي الباحثين الذين يعدون التدرج بالتجفيف أحد الشروط الأساسية لصنع ورقٍ ذي ثباتية عالية[١٨]، وبالتالي ضرورة الالتزام ببرنامج متدرج وبطيء لأسطوانات التجفيف في المعامل الحديثة.

إن تلك النقاط يمكن أن تشكّل المؤشرات العامة للدراسات العلمية المختبرية والصناعية: لتوظيف الإرث العلمي العربي الإسلامي في تطوير الصناعة الحديثة للورق وتجاوز واحدة من أهم معضلات معامل صناعة الورق في العالم. ●

●●●

الحواشي

١ -. The Story of Paper Making

٢ - الورق أو الكاغد صناعته في العصور الإسلامية: ١/٤٠٩.

٣ - صبح الأعشى: ٢/٤٨٧.

٤ - Demand for Permanent Paper Comes From Many Sources' Pulp and Paper: 159.

٥ - صبح الأعشى: ٢/٤٨٧.

٦ - قصة الورق.

٧ - صبح الأعشى: ٢/٤٨٧.

٨ - الرثاث: جمع رثّة، وهي السقط من متاع البيت. القاموس المحيط: رث.

٩ - "The Mechanical Permanence of Paper". A Literature Review, Pulp and Paper Science.

١٠ - المرجع السابق نفسه.

١١ - المرجع السابق نفسه.

١٢ - Demand for Permanent Paper Comes From Many Sources, 159.

١٣ - الورق أو الكاغد صناعته في العصور الإسلامية: ١/٤٠٩.

١٤ - صحف الكتابة وصناعة الورق: مجلة المشرق: ٤٦٢ - ٤٨٩.

١٥ - المرجع السابق نفسه.

١٦ - Wood Chemistry Ultra Struction, Reactions.

١٧ - Pulp and Paper, Chemistry and Chemical Technology" Vol 1, 3rd Ed.

١٨ - المرجع السابق نفسه.

المصادر والمراجع

الزيات : حبيب.
- صحف الكتابة وصناعة الورق في الإسلام، مجلة المشرق، بيروت، ١٩٥٤ (تموز، آب، أيلول، ت١)، ٤٦٢ - ٤٨٩.

عبد الواحد : أنور محمد.
- قصة الورق، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

عواد : كوركيس.
- الورق أو الكاغد صناعته في العصور الإسلامية، مجلة المجمع العربي بدمشق، مجلد ٢٣، ج١، ك٢: ١٩٤٨م: ٤٠٩.

القلقشندي : أبو العباس أحمد بن علي.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، مطابع كوستاتسوماس، القاهرة، ١٩٦٣: ٢/٤٨٧.

Casey, J.P.
"Pulp and Paper. Chemistry and - Chemical Technology", Vol. 1, 3rd Ed., Wiley-lentersi, New York, 1980.

Fengel, D. and Wagener, G.
- "Wood Chemistry, Ultra Structure, Reactions", Walter de Gruyter, Berlin. New York, 1984.

Gurnagul, N.; Howard, R.C.; Zon, X.; Uesaka, T. and Page D.H.,
- "The Mechanical Permanence of Paper". A Literature Review, Pulp and Paper Science, July, 1994.

Page, D.H.
- Demand for Permanent Paper Comes From Many Sources' Pulp and Paper Canada, Feb. 1994.

Sutermeister, E.,
- The Story of Paper Making, R.R. Bowker Co., N. Y., 1962.

جهود ابن ماجد في تهذيب علم قياس النجوم
بين جحود المتقدمين وجهل المعاصرين

الأستاذ/ حسن صالح شهاب
الكويت

يقول ابن ماجد في منظومة «الأبدال»:

حصرت نجوم الأفق في البحر هاديًا — بها سالك البحر المحيط المعظَّم

بخير قياساتٍ وجمّ فوائد — فلم يعترض لي غير جحش معمَّمِ

وهؤلاء الذين اعترضوا على ما ابتدعه من قياسات النجوم لا يساوي مقسمهم منها جناح بعوضة، وسيذهب مع مرور الزمن، أما حظه ومقسمه منها فسيبقى خالدًا على الزمن:

مقاسمكم تسوى جناح بعوضة — ويبقى على الدارين حظي ومقسمي

وفي منظومة «كنز المعالمة» [جمع معلّم] يفرط في شتم معارضيه، وينتقد ما ابتدعوه من قياسات النجوم:

ولا التفاوت إلاّ في قياسكم

وقول كل لئيم الجدّ مرذول

وهذه المنظومة لا يفهمها من يجهل علم قياس النجوم:

إذا قراها جهولٌ قال من سفهٍ

عن عجزه: أيش هذا القال والقيل

أما العالم فسوف يدرك معانيها:

فكل ماهر علمٍ سوف يدركها

ولا يكدّرها قول المراذيل

وفي منظومته «الذهبية» دعا على من لم يهتد بما ابتدعه من القياسات، وأنكر نسبته إلى جمهور البحارة:

عدمت الذي لا يهتدي بقياسها

ولا هو من قومي ولا ذاك صاحبي

فابن ماجد كان له منافسون في فن قياس النجوم، وكانوا – كما يبدو من الأبيات – يجحدون فضله في تهذيب ما اختلفوا فيه من قياسات النجوم عند بعض الموانىء والرؤوس. وفي الحقيقة كان كل واحدٍ من البحارة المتقدمين يهتدي في رحلاته، فيما يسمى بأعالي البحار، بقياسات النجوم التي جرب صحتها مراراً، ولم يكن يأخذ بما جربه غيره منها إلا ما كان مشهوراً بصحته عند جمهور أساتذة البحر. فطريقة القياس وأدواتها عنده قد تختلف عن طريقة قياس غيره، فيكون القياس، بالطبع، غير صحيح، فيؤدي ذلك إلى التلف والهلاك في البحر.

وإذا جرّب أحدهم صحة قياس نجم لم يسبقه إليه أحد من قبل تباهى بهذا الاكتشاف، وعدّه من اختراعاته؛ فسليمان بن أحمد المهري، أشهر بحّار عرفه المحيط الهندي بعد ابن ماجد، من البحارة العرب، يقول في قياس نجم (سهم الأول)، وهو من نجوم كوكبة (القوس) أو (الرامي): «وهو نجمٌ يقدم (سهم القوس) للغرب، ويشبهه، لكنه أصغر منه، وهو اختراعي»[1]؛ أي إن قياس نجم (سهم الأول) من اختراعه.

وقياس النجم عندهم هو مقدار ارتفاعه عن خط الأفق من الأصابع. وكانوا بهذا القياس يهتدون إلى عرض المكان المقصود، ويحسبون عرض المكان بمقدار ارتفاع نجم القطب الشمالي عنده ساعة استقلال منزلة (الصَّرْفة). فعرض (رأس الحدّ)، مثلاً، إحدى عشرة

إصبعًا؛ أي إن مقدار ارتفاع نجم القطب الشمالي عنده إحدى عشرة إصبعًا، و(رأس الحد) بالطرف الجنوبي الشرقي من عُمان، وعرض (مسقط)، وما يقابلها شرقًا وغربًا، اثنتا عشرة إصبعًا. فالعرض عند المتقدمين من البحارة عرضٌ قطبيّ، يزيد بالسير نحو الشمال، وينقص بالسير نحو الجنوب. وفي البحار الجنوبية، التي لا يظهر فيها نجم القطب الشمالي يُؤخذ قياس (الفرقدين) بدلاً من قياسه، وهما من كوكبة (بنات نعش الصغرى)؛ أي (الدب الأصغر)، وقياسهما قياس عرض، مكملاً لقياس نجم القطب الشمالي، ويتلوهما جنوبًا في القياس قياس نجمي (الجون) و(العناق)، وهما الخامس والسادس من كواكب (بنات نعش الكبرى)؛ أي (الدب الأكبر) [انظر الخريطة]. فهذه نجوم قياس العرض، وتسميه البحارة (القياس الأصلي)، كما يسمون نجم القطب الشمالي بـ (الجاه).

أما بقية النجوم المشهورة عندهم بصحة قياسها فيدرج أو يقابل قياسها بقياس (الجاه)؛ أي نجم القطب الشمالي، ويتم ذلك بموجب نسب الزيادة أو النقصان في قياس النجوم حول الدائرة الأفقية. فقد لاحظوا أنهم إذا ساروا نحو القطب الشمالي، وارتفع نجم (الجاه) إصبعًا، فإن نجم (سهيل)، وهو على القطب الجنوبي مقابل النجم (الجاه)، ينقص من ارتفاعه إصبعًا، عكس قياس (الجاه). فقياس النجوم التي حول النصف الشمالي من الدائرة الأفقية يكون عكس قياس نجوم نصف الدائرة الجنوبي في الزيادة والنقصان. والدائرة عندهم مقسمة إلى اثنين وثلاثين جزءًا، أو خنًّا، كما يسمى عندهم، فصار لكل جزء من الدرج إحدى عشرة درجة وربع الدرجة (١١،١٥ × ٣٢ = ٣٦٠). ولاحظوا أن النجوم المقابلة في طلوعها وغروبها لأجزاء الدائرة هذه تكون زيادةً أو نقصًا، ارتفاعها ثمن إصبع، في حالة زيادة ارتفاع نجم (الجاه) أو نقصانه إصبعًا واحدة.

فإذا جرينا من (رأس الحد) إلى (مسقط)، مثلاً، فإننا نلاحظ أن ارتفاع نجم (الجاه)؛ أي قياسه، قد زاد إصبعًا واحدة. فقياسه على (رأس الحدّ) - كما ذكرنا - إحدى عشرة إصبعًا، فصار على (مسقط) اثنتا عشرة إصبعًا، وهذا يعني عندهم أننا قد قطعنا من (الحد) إلى (مسقط) ثمانية أزوام قياسية لا عرفية. لكن النجم الذي يبعد إحدى عشرة درجة وربع درجة، شرقًا أو غربًا عن القطب الشمالي، تكون زيادة ارتفاعه سبعة أثمان إصبع، إذا ارتفع (الجاه) إصبعًا كاملة، وعكس ذلك في النقصان. والذي يبعد اثنتين وعشرين درجة ونصف الدرجة، شرقًا أو غربًا، عن (الجاه) تكون زيادة ارتفاعه ستة أثمان إصبع، والذي يكونٍ على خمس وأربعين درجة شرقًا أو غربًا، كنجم (العَيُّوق)، مثلاً، فإن زيادة ارتفاعه تكون نصف إصبع، وعكس ذلك في النقصان.

أما النجم الذي يكون قريبًا من نقطة المشرق أو المغرب إحدى عشرة درجة وربع درجة، فإن زيادة ارتفاعه تكون ثمن إصبع في حال سيرك نحو الشمال، ونقصانه ثمن إصبع في حال سيرك نحو الجنوب. والنجم الذي يقابل كتفك الأيمن وأنت تجري نحو الشمال، أو كتفك الأيسر وأنت تجري نحو الجنوب، لا يرتفع ولا يهبط؛ لأنه يكون موازيًا لخط سيرك[٢].

على هذه القاعدة، التي أرجو أن يستوعب القارىء دقائقها، كان قدماء البحارة يسيرون في استخراج ما يهتدون به إلى عرض المكان المقصود من قياسات النجوم، وذلك بمقابلتها بالقياس الأصلي؛ أي قياس (الجاه). فإذا ساروا من مكان عرضه ست أصابع، مثلاً، وكانوا يقصدون مكانًا عرضه سبع أصابع، في غير موسم قياس نجم (الجاه)، فإنهم يستدلون على وصولهم إلى هذا المكان بقياس ما حولهم من النجوم، التي جربوا صحة قياسها، كقياس نجم (العَيُّوق) مثلاً. فإذا رأوا أن قياسه قد زاد نصف إصبع، عرفوا أنهم قد وصلوا إلى عرض سبع أصابع، فموقعه - كما ذكرنا - على خمس وأربعين درجة من مركز القطب الشمالي في الدائرة الأفقية، والنجم الذي على سبعٍ وستين درجة ونصف درجة من القطب تصير زيادة ارتفاعه ربع إصبع. وقس على هذا النحو في بقية أجزاء الدائرة الأفقية المتقدم ذكرها.

وقد شغف ابن ماجد طوال حياته البحرية برصد الكواكب، وتدريج قياساتها على القياس الأصلي، ونظم في وصفها كل ما عرف في منظوماته تقريبًا. وهو يعترف بوجود من هو أوسع علمًا منه، من البحارة، بالبحر وجزره، أما في معرفة النجوم والهداية بها، فلم يجده في زمانه، لا في البحارة، ولا في أهل الرصد من

أساتذة علم الفلك البحري. وقال: «إنه من المحال أن يعرف ذلك شخصٌ دون الاستعانة بتصانيفه»(٣)، وقال: إنه رتب «الهداية، والدلالة، والقياسات، على نجوم لم يسبق إلى الهداية بهن»(٤)، وقال أيضًا: «فإني لم أترك في السماء نجمًا إلاّ وقد درّجته، وعرفت نقصانه وزيادته»(٥). «ومما اخترعنا في القياسات المدرجات ما لا يحصى»(٦).

وهو - كما نرى - كثير الإعجاب بنفسه والافتخار بما استنبطه من قياسات النجوم، التي لم تكن معروفة عند بحارة عصره. ويريد أن يأخذها هؤلاء عنه. ولما رآهم لا يعترفون بصحتها، ولا بقدره في استنباطها، قال: إنه سيأتي بعده زمانٌ يترك فيه المتعلقون بعلم الملاحة «جميع ما صنفه الأولون والمتأخرون من أهل هذا الفن»، ويعملون بما ذكره في نظمه ونثره، وأما في أيام حياته فلا؛ «لأن حياة المرء ترخصه ووفاته تغليه»(٦). وتنبأ بمجيء من يعرف قدره في هذا الفن بعد مماته، حيث قال في منظومة (الضرائب):

فإن تجهلوا قدري حياتي فإنما
سيأتي رجالٌ بعدكم يعرفوا(٧) قدري

لقد توقع أن يأتي بعده، من أساتذة فن الملاحة، من يعرف صحة ما ابتدعه من قياسات النجوم المدرجة على قياس (الجاه)؛ أي قياس العرض، فيعمل بها، ويعترف بفضله في استنباطها. لكن توقعه هذا - للأسف - لم يتحقق؛ فبعد وفاته سيطرت أساطيل أوربة على الملاحة في المحيط الهندي، وتقلّص نشاط العرب البحري إثر تعرّض سفنهم لاعتداءات قراصنة أوربة في عرض المحيط، فتوقفت بسبب ذلك رحلاتهم الطويلة، وبالتالي توقف الاهتداء بقياس النجوم في ظلمات أعالي البحار، فتوقف معه العمل بالعرض القطبي.

وعندما استعاد العرب بعض نشاطهم البحري في غربي المحيط الهندي، بعد القرن الخامس عشر الميلادي، كانت الملاحة العربية قد فقدت أساتذتها، الذين كانوا يقطعون بقياس النجوم الرحلات الطويلة في قلب المحيط، ولم يبقَ من رجالها غير ربابنة الساحل، أعني الذين لا يبتعدون عن الساحل. ومع مرور الزمن واختلاطهم ببحارة أوربة في الموانئ وعلى متن السفن أخذوا عن هؤلاء قياس ميل الشمس عن خط الاستواء، وعن سمت الرأس، والعرض الاستوائي بدلاً من العرض القطبي عند سلفهم.

فابن ماجد لم يكن يقصد بالبيت المذكور ما نسمعه الآن من التغنّي بمهارته في الملاحة في أعالي البحار، فشهرته في ذلك قد لمسها في حياته عند عامة سكان موانيء غربي المحيط الهندي وولاتها، فقد قال في إحدى منظوماته:

أنفقت عمري على علمٍ عرفت به
فازددت بالعلم توقيرًا على الكِبَر
لو لم أكون(٨) لذا أهلاً لما عُنيت
بي الملوك وهذا غاية الوَطَرِ

وإنما قصد الاعتراف بقَدْره في استنباط قياسات صحيحة لنجوم لم يسبقه إليها أحد قبله. فلا يكفي أن نتغنّى بابن ماجد، ونحتفل بذكراه، بصفته واحداً من علماء العرب المشهورين، ونحن نجهل مبادئ علم الملاحة عند العرب، ومقدار مساهمة ابن ماجد في تطويره. والعجيب أن معاهد العلوم البحرية، في البلاد العربية، تدرس مبادئ علم الملاحة عند الشعوب البحرية القديمة في أوربا، ولا تجد فيها من يعرف شيئًا عن الأسس التي كانت تجري عليها الملاحة العربية في المحيط الهندي خلال تأريخها الطويل.

ولا يكفي أن ننشر مصنفات ابن ماجد، وسليمان بن أحمد المهيري، وغيرهما من البحارة العرب، دون استيعاب لدقائق محتوياتها. فهذه المصنفات إن لم تلقَ اهتمامًا جاداً بدراسة محتوياتها في المعاهد والكليات البحرية، وفي معاهد تراث العرب العلمي، فإنها ستبقى مهملة في أقبية المكتبات، وستندثر مع مرور الزمن.

ومن المؤسف حقًّا أن تلقَ هذه الكتب في أوربة من يهتم بدراستها، ومن يتجشم مخاطر السفر في السفن الشراعية العربية؛ ليطلع عن كثب على أسلوب الملاحة وقواعدها عند العرب، وعلى معاني المصطلحات البحرية الواردة في هذه الكتب عند ربابنة هذه السفن وبحارتها. ومن هؤلاء الباحث والمستشرق الفرنسي المعروف (جبريل فران) Gabrel Ferrand ، وهو أول من اهتم

بدراسة قواعد الملاحة البحرية عند العرب، ونشر صور المخطوطات البحرية العربية التي عثر عليها في المكتبة الوطنية الفرنسية سنة ١٩١٢م في مجموعتين: الأولى فيما بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٣م، وتضم كتاب (الفوائد في أصول علم البحر والقواعد)، وأغلب منظوماته في علم الملاحة. والمجموعة الثانية في سنة ١٩٢٥م، وتضم جميع ما عرف من مؤلفات سليمان بن أحمد المهري، ونشرت له دراسة بعنوان (المرشد البحري العربي لـفاسكو دي غاما). ومنهم البحار الأسترالي المشهور (آلان فليارس) Alan Villiers، الذي سافر قبيل الحرب العالمية الثانية في بعض المراكب الشراعية الكويتية، فيما بين الكويت وعدن وبعض موانىء شرقي أفريقيا، واطلع على أسلوب قيادة السفن عند البحارة العرب. والبحار الفرنسي (هنري غروسيه – غرانغ) H. Grosset Grange، وهو قبطان بواخر فرنسية، اهتم بعد تقاعده بدراسة قواعد الملاحة عند العرب، فسافر في بعض المراكب العربية إلى بعض الموانىء العربية، وشرقي أفريقيا، وجمع في أثناء رحلاته مع البحارة العرب كثيراً من المصطلحات البحرية العربية، وقام بترجمتها إلى الفرنسية في قاموس نشر في سنة ١٩٩٣م عقب وفاته. ومنهم المستشرق السوفييتي (تيودور شوموفسكي)، الذي قام بدراسة ثلاث من منظومات ابن ماجد وتحقيقها، عثر عليها في مخطوط بين مخطوطات معهد الدراسات الشرقية التابع للمجمع العلمي السوفييتي، سنة ١٩١٩م، ونشرت هذه المنظومات سنة ١٩٥٧م، وحصل (شوموفسكي) على الدراسة، التي وضعها حولها، على درجة (الكانديدات) من كلية الدراسات الشرقية بلينينجراد. ومما يؤخذ على دراسة (شوموفسكي) أنها لم توضع عن دراسة مباشرة للحياة البحرية العربية. والباحث الإنكليزي (تيب بتس) Betts Tib الذي قام بدراسة كتاب (الفوائد) لابن ماجد وشرحه باللغة الإنجليزية تحت عنوان (الملاحة العربية) Arab Navigation. ●

●●●

الحواشي

١ – العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية. مخطوط.
٢ – كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد. مخطوط.
٣ – المصدر نفسه، الفائدة التاسعة.
٤ – المصدر نفسه، الفائدة السابعة.
٥ – المصدر نفسه.
٦ – المصدر نفسه، الفائدة الخامسة.
٧ – كذا في الأصل، والصواب: يعرفون.
٨ – كذا في الأصل، والصواب: أكن.

المراجع

ابن ماجد : أحمد.
– كتاب الفوائد في أصول علم البحر والفوائد، مصور عن نسخة مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، ١٩٢٢م.

المهري : سليمان بن أحمد.
– العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية، مصورة عن نسخة مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، ١٩٢٥م.

أدوية الزينة في قانون ابن سينا

Cosmetics in Ibn - Sina Book (The Qanun)

الدكتور/ عبد الناصر كعدان

معهد التراث العلمي العربي

حلب - سوريا

نعيش اليوم صحوة عالمية باتجاه استخدام العناصر الفعالة الموجودة في النباتات أو الأعشاب الطبية ؛ لمعالجة العديد من الأمراض المستعصية منها على العلاجات الكيماوية الحديثة. وتراثنا الطبي الإسلامي زاخر بتلك العلاجات ، ويشكّل هذا البحث محاولةً لسرد بعض أدوية الزينة ، كما ذكرها ابن سينا في كتابه الشهير (القانون في الطب) ؛ فقد خصّص ابن سينا في هذا الكتاب أربع مقالاتٍ للحديث عن الزينة وأدويتها ؛ المقالة الأولى تشمل أحوال الشعر والحزاز ، وتناول في المقالة الثانية أحوال الجلد من جهة اللون ، أما في المقالة الثالثة ، فتعرض لأمراض الجلد المختلفة وعلاجاتها ، وفي المقالة الرابعة تناول أدوية الزينة المستخدمة في سائر البدن والأطراف.

مقدمة

ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبدالله، الملقب بالشيخ الرئيس. ولد سنة ٣٧٠هـ = ٩٨٠م في قرية أفشنة قرب بخارى في تركستان، أو ما يعرف حالياً بجمهورية أوزبكستان. وقد حفظ القرآن عندما بلغ من العمر عشر سنين. وعندما بلغ من العمر واحداً وعشرين عاماً غادر بخارى؛ ليقضي باقي عمره متنقلاً بين المدن الفارسية المختلفة. ولما توفي سنة ٤٢٨هـ = ١٠٣٧م كان يعدّ وقتئذٍ أحد عباقرة الفلسفة في الإسلام، ووضع في مصاف جالينوس في الطب، حيث أطلق عليه لقب جالينوس الإسلام. وبسبب شهرته الواسعة تسابقت شعوب عدة للاحتفال بذكراه، والأتراك هم أول من احتفلوا بها، عندما أقاموا عام ١٩٣٧ مهرجاناً ضخماً بمناسبة مرور تسعمائة سنة على وفاته. ثم حذا حذوهم العرب والفرس، حيث أقيم مهرجانان للاحتفال به في كلٍّ من بغداد عام ١٩٥٢، وطهران عام ١٩٥٤. وفي عام ١٩٧٨ دعت منظمة اليونسكو كل أعضائها للمشاركة في الاحتفال بمناسبة مرور ألف عام على ولادة ابن سينا، وذلك اعترافاً بمساهماته في مجال الفلسفة والطب. وبالفعل استجاب كل أعضاء المنظمة، وشاركوا في الاحتفال الذي أقيم عام ١٩٨٠.

ألّف ابن سينا ٢٧٦ مؤلف، كلها كتبت بالعربية، باستثناء بضع مؤلفاتٍ صغيرة كتبها بلغته الأم الفارسية. إلاّ أن أكثر هذه المؤلفات قد فقد ولم يصل

إليـنـا. ويوجد حاليًّا ٦٨ مؤلفًا تحفظ في مكتبات الشرق والغرب.

كتب ابن سينا في كل فروع العلوم التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، إلاّ أنه أكثر ما اهتم به الفلسفة والطب. ويعده بعض المؤرخين المعاصرين فيلسوفًا أكثر منه طبيبًا، إلاّ أن آخرين يعدونه أمير الأطباء في القرون الوسطى. وقد صنف بعضهم مؤلفاته وفق ما تحويه فكانت كالآتي:

٤٣ مؤلفًا في الطب، ٢٤ مؤلفًا في الفلسفة، ٢٦ مؤلفًا في الطبيعيات، ٣١ مؤلفًا في علوم الدين، ٢٣ مؤلفًا في علم النفس، ١٥ مؤلفًا في الرياضيات، ٢٢ مؤلفًا في المنطق، ٥ مؤلفات في علوم تفسير القرآن. إضافة إلى عدة رسائل في الزهد والعشق والموسيقا وبعض القصص.

كتاب القانون في الطب

يعدّ كتاب (القانون) أكثر مؤلفات ابن سينا أهمية في الطب، وقد كتبه بالعربية، ووصفه أحد الأطباء الغربيين وهو William Osler بأنه أشهر كتابٍ طبيّ على الإطلاق. ويعدّ هذا الكتاب فريدًا من نوعه؛ إذ يمثل وثيقة تحوي كل علوم الطب منذ أقدم الأزمنة (كالطب الفرعوني والإغريقي والهندي) حتى عصر ابن سينا. وتميّز هذا الكتاب بعرضه موضوعات الطب وفق خطة منهجية قريبة جدًّا لما تتبعه الكتب الطبية المدرسية الحديثة، وبخاصة فيما يتعلق بطريقة سرد الأمراض من حيث التعرض لتصنيفها، ثم ذكر أسبابها وأعراضها، وعلاماتها وسرايتها، ثم ذِكْر علاجها وإنذارها. ويمكننا القول إن حسن ترتيب كتاب القانون، إضافة إلى شموليته، جعلاه الأكثر انتشارًا في الأوساط العلمية الطبية في كلٍّ من الشرق والغرب حتى أواخر القرن السابع عشر.

لقد عرف الغرب كتاب (القانون) من خلال الترجمة اللاتينية له، التي قام بها جيرارد الكريموني، وذلك في القرن الخامس عشر. وترجم أيضًا إلى اللغة العبرية، وطبع عدة مرات، آخرها كان في بداية القرن التاسع عشر. بقي كتاب (القانون) معوّلاً عليه في دراسة الطب، في جامعة لوفيان ومومبلييه خاصة، وذلك حتى أواخر القرن السابع عشر. وقد ورد في المجلة التي تصدرها اليونسكو، في عدد تشرين الأول من عام ١٩٨٠، أن كتاب القانون ظلّ المعوّل عليه في جامعة بروسل حتى عام ١٩٠٩.

قام كثيرٌ من الأطباء المسلمين بوضع شروحات لكتاب القانون، وبعضهم قام باختصاره. وأشهر تلك الاختصارات كتاب (الموجز في الطب)، الذي كتبه ابن النفيس الدمشقي المتوفى عام ٦٨٧هـ.

ابتدأ ابن سينا كتابه (القانون) بتعريفه للطب قائلاً: «الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة؛ ليحفظ الصحة حاصلة، ويستردها زائلة».

يتألف كتاب (القانون) من خمسة كتب:

الكتاب الأول: يبحث في تعريف الطب، ويشرح أغراضه، كما يتكلم فيه عن الأمزجة والأخلاط، وتشريح الجسم، ووظائف الأعضاء. وقد ورد فيه ذكرٌ لبعض الأمراض وأسبابها وعلاجها.

الكتاب الثاني: خاصٌّ بعلم العقاقير، أو الأدوية المفردة، ويحتوي عددًا كبيرًا من النباتات الطبية، أكثرها فارسي المنشأ، وبعضها من أصلٍ يونانيٍّ أو هندي أو صيني أو عربي.

الكتاب الثالث: تكلم فيه عن الأمراض التي تصيب أعضاء الجسم المختلفة، وذكر أسبابها وأعراضها وعلاجها، وأحيانًا إنذارها.

الكتاب الرابع: تحدث فيه عن عدة موضوعات؛ كالكسور والخلوع، وبعض الحميات كالحصبة والجدري، وتحدث في القسم الأخير من هذا الجزء عن السموم ومضاداتها.

الكتاب الخامس: تحدث فيه عن الأدوية المركبة، أو ما كان يعرف بالأقراباذين. وقد ورد في هذا الجزء ذكرٌ لتحضير ما ينوف عن ثمانمائة دواء مركب.

خصص ابن سينا في الكتاب الرابع أربع مقالاتٍ للحديث عن الزينة وأدويتها. فالمقالة الأولى تشمل أحوال الشعر والحزاز، في حين تحدث في المقالة الثانية عن أحوال الجلد من جهة اللون، أما المقالة الثالثة فتتعرض لأمراض الجلد المختلفة وعلاجاتها. والمقالة الرابعة تتحدث عن أدوية الزينة المستخدمة في سائر البدن والأطراف.

ومن الجدير بالذكر أن بعض الأدوية والتراكيب المذكورة في مجال أدوية الزينة معروفة، ومن المفيد أن نصنفها في ثلاث زمر:

أولاً – أدوية ثابتة لا يزال بعضها يستعمل إلى الآن للغرض نفسه.

ثانيًا – أدوية عديمة التأثير وضارة ولا جدوى من تجربتها؛ لأن العلم يرفضها.

ثالثًا – أدوية تحتاج إلى دراسة وتمحيص؛ فقد يثبت العلم فائدتها، وهذا ما تقوم به بعض المراكز، مثل مركز الكويت للطب الإسلامي، ومؤسسة هامدرد في الباكستان.

المقالة الأولى في أحوال الشعر وفي الحزاز:

تتألف هذه المقالة من تسعٍ وعشرين فصلاً، تناول فيها ابن سينا الحديث عن أحوال الشعر كافة وعلاجاتها. وسأستعرض هنا أهم تلك الفصول، المتعلقة منها بالزينة خاصة.

فصلٌ في الأدوية الحافظة للشعر:

في الفصل السابق لهذا الفصل تحدث ابن سينا عن أسباب نقصان الشعر، أو ما نسميه حاليًّا بالصلع. وقد بيّن أن لذلك أسبابًا عديدة تختلف عند الصبيان عن تلك المشاهدة في الكهول، وقد بيّن أن اللثغ لا يصلعون لكثرة رطوبة أدمغتهم. أما بالنسبة للأدوية المفردة الحافظة للشعر، فيشير ابن سينا إلى أن الأدوية الحافظة للشعر هي التي فيها حرارة لطيفة جذابة وقوة قابضة. وقد ذكر من هذه الأدوية الآس وحبه، واللاذن(١)، والأملج(٢)، والهليلج(٣)، والمر والصبر، وذكر منها العفص أيضًا. أما بالنسبة للأدوية المركبة فذكر منها ما ينوف على عشرة مركبات، أذكر منها حب الآس، والعفص، والأملج، حيث تطبخ في دهن الورد أو دهن الآس. وكل هذه المركبات تستعمل دهنًا على الرأس.

فصلٌ في دواء يحفظ شعر الحواجب:

يشير ابن سينا هنا إلى استخدام دواءٍ مركب يحوي ورد شقائق النعمان والتين واللادن والبَرْشياوشان مخلوطة مع دهن المُصْطَكى(٤).

فصلٌ في مطولات الشعر:

يذكر ابن سينا من تلك الأدوية المستخدمة غسل الرأس بنقيع الحنظل، وفحم بزر الكتان أيضًا ممزوجًا بدهن الشيرج(٥).

فصل في منبتات الشعر القوية:

يبين ابن سينا أن الأدوية المذكورة في هذا الفصل تفيد في علاج الصلع أيضًا، كما تفيد في إنبات شعر الحواجب واللحية. بعد ذلك يتعرض لوصف أنواع كثيرة من الأدوية المركبة، أكثرها مشتق من بعض أعضاء الحيوانات، وتمزج مع بعض الدهون؛ لتستخدم كمراهم موضعية في الأماكن التي يراد فيها إنبات الشعر. وكمثال على ذلك المزيج ما ذكره في آخر هذا الفصل، حيث يؤخذ أصل القصب المحرق، ويمزج مع رماد الضفادع وبزر الجرجير(٦) مسحوقًا، بدهن الغار، ويستخدم هذا المركب بشكلٍ موضعي كمنبت قوي للشعر.

فصل فيما يحلق الشعر:

يشير ابن سينا هنا إلى أن استخدام جزأين من

النورة[٧]، مع جزأين من الزرنيخ، مع قليل من الصبر؛ فإن لهذا المزيج تأثير حالق للشعر. كما يمكن استخدام العلق الأخضر لتحقيق هذه الغاية.

فصلٌ في مانعات نبات الشعر:

يبين ابن سينا أن المخدرات المبردة تمنع نبات الشعر، ويذكر مثالاً على ذلك أنه بعد نتف الشعر يطلى بالبنج[٨] والأفيون والخل والشوكران[٩]. وقد ذكر أنه قد زعم بعضهم أن استخدام دم الضفادع ودم السلاحف النهرية، وكذلك دم الخفاش ودماغه وكبده مما يفيد في هذا المجال، وقد ركبوا دواء من هذا.

فصل في المجعدات للشعر:

يستخدم في هذا المجال دقيق الحلبة[١٠] ودهنها، والسدر[١١] الأبيض، والمرو[١٢]، والعفص[١٣]، والنورة، والمرداسنج[١٤]، تخلط، أو يقتصر على بعضها، ويغلف به الرأس.

فصل فيما يرقق الشعر:

إذا وقع البورق(١٥) في أدوية الشعر رققه.

فصلٌ في اللطوخات المانعة من الشيب:

في هذا الفصل يتحدث ابن سينا عن بعض الأدهان التي يمكن استخدامها من أجل منع الشيب. فهو يشير إلى أن جميع الأدهان الحارة المقوية تفيد في ذلك، مثل القطران[١٦] حيث يدهن على الرأس، ويترك مدة أربع ساعات. وكذلك يفيد دهن القسْط[١٧]، ودهن البان[١٨]، ودهن الشَوْنيز[١٩]. ثم يبين أن زيت الزيتون إذا أديم التمريخ به كل يومٍ منع الشيب.

فصلٌ في المسودات:

يشير ابن سينا هنا إلى أن الحِنّاء[٢٠] والوَسْمة[٢١] هما الأكثر مما أجمع عليه الناس لاستخدامها كمسوداتٍ للشعر. ثم يبين أنه يختلف أثرهما بحسب اختلاف استعدادات الشعور. ثم يقول: إن الناس يتداوون بالحنّاء، ثم يردفونه بالوسمة بعد غسل الحناء، ويصبرون على كلٍ واحدٍ منهما صبرًا له قدر، وكلما صبر أكثر كان أجود، ومن الناس من يجمع بينهما، ومن الناس من يقتصر على الحناء، ويرضى بتشقيره للشعر، ومنهم من يقتصر على الوسمة.

بعد ذلك يتحدث ابن سينا عن مركبات كثيرة تستخدم كمسوداتٍ للشعر، ويبين أنه بتغيير نسب تلك المواد يمكن الحصول على لونٍ للشعر يتراوح بين الأسود والأشقر.

فصلٌ في المشقّرات وما يجري مجراها:

هناك كثيرٌ من المواد المستخدمة لتقشير الشعر ذكرها ابن سينا في هذا الفصل. من أهم تلك المواد: سيالة القصب النبطي[٢٢] الطري، المأخوذ عنه قشره، بعد أن يعالج في النار، صدأ الحديد المعالج بماء الزاج. ويشير أيضًا إلى الاختضاب بالحناء بعد أن يعجن بطبيخ الكُنْدُس[٢٣]، وكذلك الاختضاب بالشبّ[٢٤] والزعفران[٢٥]، أو بالمرّ[٢٦]، حيث يترك يومًا وليلة. ومن المشقرات القوية طبيخ السعد[٢٧] والكندس في الماء.

فصلٌ في المبيّضات:

تستخدم لهذه الغاية مواد كثيرة منها؛ النسرين[٢٨]، والماش[٢٩]، وقشور الفجل، ومرارة الثور، وبخار الكبريت، وفقاح الزيتون. ويستخدم أيضًا مزيج يتكون من بزر الراسن[٣٠]، وقشر الفجل اليابس، والشبّ ممزوجة مع الصمغ العربي.

فصل في علاج الحزاز:

يعرف ابن سينا الحزاز المتكون في الرأس بقوله: «هو ضرب ما من التقشر الخفيف، يعرض للرأس؛ لفساد عرض في مزاجه، خاصّ التأثير في السطح الأعلى من الجلد، وأردؤه ما بلغ إلى التقرّح وإلى إفساد منابت الشعر».

يشير ابن سينا في علاج الحزاز إلى أن الحزاز الخفيف يكفيه العلاج الخفيف، وهو طلي الرأس بدهن الورد (٣١) والبنفسج(٣٢). أما الرديء جداً فيعالج بتنقية البدن بالفصد والإسهال عند الحاجة، ثم توضع الأدوية الخاصة بالحزاز الرديء، وهي كثيرة، منها القيموليا(٣٣) المعجون بمرارة البقر، حيث يستعمل ويترك ساعتين، أو حب البان(٣٤) ودقيق الباقلا(٣٥)، حيث يطبخان بماء، ويغسل به الرأس.

المقالة الثانية في أحوال الجلد من جهة اللون

فصل في الأشياء المحسنة لِلّون بالتبريق والتحمير والجلاء اللطيف:

يشير ابن سينا في بداية هذا الفصل إلى حقيقة فيزيولوجية، تعطي الجلد لونه الطبيعي ورونقه، حيث يقول: «اعلم أنه كلما تحرك الدم والروح إلى الجلد فإنه يكسوه رونقاً ونقاء وحمرة، ويعينه ما يجلو جلاءً خفيفاً، فيجعل الجلد أرق، ويكشط عنه ما مات على وجهه كشطاً خفيفاً، إن كان فيه صبغ خاصة، ويحتاج مع هذا كله إلى استتار عن الحرّ والبرد والرياح».

بعد ذلك يتحدث ابن سينا عن بعض الأغذية التي تحسّن لون الجلد عن طريق توليد الدم؛ فهو يشير إلى تناول الحمص، والبيض، وماء اللحم، وشراب الريحان، وأخيراً التين. والتين يستخدم خاصةً لمن سمج لونه من الناقهين؛ لكي يعود إلى لونه القديم. ثم يذكر ابن سينا أن بعض المواد تساعد على نشر الدم إلى الجلد فيحسن لونه، من هذه المواد الحِلْتيت(٣٦)، والفلفل، والسعد، والقرنفل، والزعفران، والزوفا(٣٧)، وقد ذكر من البقول الفجل، والكُرّاث(٣٨)، والبصل، والكرنب، وإدمان أكل الثوم.

فصل في حفظ الجلد عن الشمس والريح والبرد:

يقول في ذلك إنه يجب أن يطلى ببياض البيض أو بماء الصمغ، أو يؤخذ السميد المنقوع في الماء المصفّى ويخلط بمثله بياض البيض، ويمسح به وجهه.

فصلٌ في آثار القروح والجدري:

من الأدوية المذكورة هنا يشير ابن سينا إلى شحم الحمار، أو عصارة أصول القصب الرطب مع شيءٍ من العسل والحَبَق(٣٩)، مع ملح العجين معجوناً بعسل النحل، وبطبيخ الفاشِرا(٤٠) في الزيت حتى يغلظ.

فصلٌ في الدم الميت والبرش والنمش والكلف:

يعرف ابن سينا هذه المصطلحات بقوله: النمش والدم الميت قد يكون [كدمٌ] قد انفتح عنه فوهة عرق ليفي، أو انصداع لضربة أو غيرها، فاحتقن تحت أعلى الجلد احتقاناً في موضعٍ يتأدى لونه وشكله منه، فما هو إلى الحمرة يكون نمشاً، وما هو إلى السواد يكون برشاً، واللطخي منه يسمى كلفاً.

لعلاج هذه الحالات يشير ابن سينا إلى أن الدم الميت والبرش يمكن استخراجهما جراحياً، وذلك بطرف مبضع ينحي الجلدة الرقيقة تنحيةً غير مقرحة عنها، يتم استخراج الدم الميت أو البرش. بعد ذلك يذكر أدوية كثيرة، أكثرها مركبة، تستخدم في هذا المجال، منها شياف المرو(٤١)، والشياف الوردي، وماء الحلبة، والتين المنقوع في الخل الحامض، ومن هذه المركبات أيضاً القُسْط(٤٢) مع الدار صيني(٤٣)، حيث يعجنان بماء الزردج، ويطلى بهما الجلد.

فصلٌ في الوشم وعلاجه:

يبين ابن سينا أن خير وسيلة لإزالة الوشم غسل الموضع بالنطرون(٤٤)، ثم يوضع عليه علك البُطم(٤٥) أسبوعاً، ويشدّ ثم يحلّ، ويدلك بالملح دلكاً جيّداً، ويُعاد عليه علك البطم إلى أن ينقلع ومعه سواد الوشم، فإن لم تنجع أمثال ذلك لم يكن بدّ من تتبّع مغارز إبر الوشم، لوضع نقط البَلاذُر(٤٦)؛ ليقرحها ويأكلها.

المقالة الثالثة : فيما يعرض للجلد لا في لونه

فصلٌ في الشقوق التي تظهر على الجلد والشفة والأطراف وجلد البدن في كلّ موضع:

في البداية يبين ابن سينا أن سبب جميع الشقوق اليبس في الجلدة حتى تتشقق. ولعلاج هذه الحالات يشير ابن سينا إلى شرب الأدهان، دهن السمسم المقشر خاصة. وإن كان التشقق ناجمًا عن البرد، فينفع منه الأقاقيا(٤٧)، وطبيخ السلجم، وورق السلق وطبيخه.

فصلٌ في علاج شقوق الشفة:

سببه اليبس الناجم عن الريح أو البرد. ويتم منعه بأن يُطلى قبل التعرض لسببه بالقيروطيات(٤٨)، والشحوم، ودهن الورد مع الزوفا(٤٩). وقد قيل إن تدهين السرة عند النوم، أو إيداع قطنة مغموسة في الدهن صماخ السرة نافعٌ جدًا.

فصلٌ في علاج شقوق الرجل:

يمكن أن يزال التشقق بإدامة وضع الرجل في الماء الحار، وتمريخها بالأدهان والشحوم، وبشحم الماعز والبقر خاصة، كما قد يفيد القطران مع طحين السمسم.

فصلٌ في علاج فساد الرائحة للجلد عامًا:

هنا ينصح ابن سينا بتنظيف الجسم في الحمام، وتناول ما له تعطير العرق على الريق، مثل السليخة(٥٠)، والفلنجة(٥١)، والكَرفْس(٥٢)، والحَرْشَف(٥٣)، والهليون(٥٤)، وكل مدرٍ للبول. كما ينفع أيضًا شرب نقيع المشمش الطيب الريح. كذلك يطلى على البدن ما يسدّ المنافس، ويمنع العرق، مثل المرداسنج، والشبّ، والمرّ، والصبر، ودهن الآس، ودهن الورد.

فصلٌ في الصنان وعلاجه:

يبين ابن سينا أن قومًا زعموا أن الصنان من بقايا آثار المني المتخلق عنه الإنسان، وقد وقعت إلى نواحي الإبط، ونفذت في مسام الجلد، وهذا ليس مما يجب أن يعتمد؛ ولأن ينسب إلى بخار المادة التي تستحيل منيًّا في الإنسان، وإلى تحركه فيه أولى. يذكر ابن سينا لعلاج الصنان عدة علاجات، منها التوتيا، والمرداسنج المربى، والقليميات، ورماد الآس، وماء حل فيه الشب والكافور.

المقالة الرابعة في أحوالٍ تتعلق بالبدن والأطراف وهي تمام كتاب الزينة

فصلٌ في إزالة الهزال:

يعتقد ابن سينا أن سبب الهزال إما لعدم مادة السمن من الغذاء، وإما لكثرة استعمال الغذاء الملطف، فلا يتولد في البدن دمٌ كثير، وإما بسبب سكون كثير تنام معه قوة الجذب.

أما في علاج الهزال فيجب النظر إلى السبب ثم علاجه، فإذا كان الغذاء غير مولد لدمٍ غليظ قويّ جعل ما يولده، وإذا كانت القوة الجاذبة في الأعضاء كسلى حركت وقويت، ونظر إلى سوء مزاج إن كان فبدل، وكذلك الدلك مع الانتباه من النوم.

ومن المسمنات كما يشير ابن سينا تناول الشراب الغليظ، والأطعمة الجيدة الكيموس القوية المتينة، إذا انهضم مثل الهرائس والمشوي من اللحوم، كلحم البط ولحم الدجاج.

ومن المسمنات ما يتعلق بالرياضة، وهو كل رياضة لينة بطيئة.

ومن المسمنات لطوخات تستعمل بعد تحريكات الأعضاء وتحميراتها، مثل الزفت وحده، إن كان شديد السيلان، أو مذابًا في دهن بقدر ما يسيله للطخ.

يذكر ابن سينا بعد ذلك عددًا كبيرًا من الأدوية المركبة، تستخدم لهذا الغرض، أكثرها مشتقٌ من المنتجات الحيوانية والنباتية.

فصلٌ في تسمين عضو عضو كاليد أو الرجل أو الشفة أو الأنف:

يتم ذلك بجذب الغذاء إلى ذلك العضو وحبسه عليه

وتحويله إلى طبعه، وذلك بالدلك المحمر بالخشونة وبالأدوية المحمرة، ثم بالدلك الذي هو أقوى، ويصب الماء الفاتر، ثم يطلى الزفت.

يشير ابن سينا في نهاية الفصل إلى الجراحة كوسيلة لتسمين الشفة والأنف والأذن، قائلاً: «فإذا كانت الشفة والأنف ناقصين فيجب أن يبط(٥٥) الوسط ويكشط الجلد عن الجانبين، ويقطع اللحم الذي في الوسط، ما صلب منه، فيطول ويزول التقلص».

فصلٌ في عيوب السمن المفرط:

إن السمن المفرط قيدٌ للبدن عن الحركة والنهوض والتصرف، ضاغطًا للعروق ضغطًا مضيقًا لها، فينسد على الروح مجاله، وكذلك لا يصل إليهم نسيم الهواء، فيفسد بذلك مزاج روحهم، ويحدث بهم ضيق نفسٍ وخفقان، وهؤلاء معرّضون للموت فجأةً وللسكتة والفالج. وهم لا يصبرون على جوع ولا على عطش بسبب ضيق منافذ الروح، وشدة برد المزاج، وقلة الدم، وكثرة البلغم.

فصلٌ في التهزيل:

يشير ابن سينا هنا إلى أن تدبير الهزال ضد تدبير التسمين، وهو تقليل الغذاء وتعقيبه الحمام والرياضة الشديدة، وليكن خبزهم خبز الشعير، وتكثير التوابل الحارة في طبيخهم، ومما يعين على تقليل غذائهم أن يُجعل غذاؤهم دسمًا جداً؛ ليشبع بسرعة، وتبديل الماء البارد إلى الحار، والهواء البارد إلى الحار، والتكشف دائمًا للبرد؛ لتنقبض المسام وتنسد، ويتعرض البدن للقشعريرة، فلا يقبل الغذاء. ومن الأدوية المفيدة في التهزيل: الجنطيانا(٥٦)، وبزر السذاب(٥٧)، والزراوند المدحرج(٥٨)، والفطر أساليونس(٥٩)، وبزر الكرفس، والزاج، إلاّ أن الأخير قويٌّ جداً وخطر.

فصلٌ في تهزيل أعضاء جزئية مثل الثدي والخصية واليد والرجل ونحو ذلك:

يقول ابن سينا إنه استخدم هنا الطرق نفسها المستخدمة في التهزيل المطلق. ومن الأطلية التي تمنع الخصى من الكبر والأثداء عن العظم كثرة الطلاء بالشبّ كل يومٍ، أو أن يؤخذ طين جزء وعفص أخضر، فيسحقان ويطليان بالعسل يومًا، ثم يغسل بالماء البارد، فيفعل ذلك في الشهر ثلاث مرات. ويخص بالثدي أن يشدّ عليه كمونًا مسحوقًا معجونًا بالخل، يضمّد به الثدي، ويترك عليه خرقًا مبلولة بالخل ثلاثة أيام، ثم يحل، ويتبع ببصل السوسن الأبيض(٦٠)، ويشدّ، ولا يحل ثلاثة أيام أخر، يفعل ذلك في الشهر ثلاث مرات.

علل الأظافر

فصلٌ في علاج الداحس:

يعرف ابن سينا الداحس بقوله: هو ورمٌ حارٌ خرّاجي، يعرض في جانب الظفر، وهو صعبٌ شديد الإيلام، وهو يتقرح ويؤدي إلى التآكل، وربما سال من متقرحه مدّة رقيقة منتنة، ويكون في ذلك خطرٌ للإصبع، وكثيرًا ما تحدث الحمى.

لعلاج هذه الحالة تغمس الإصبع في الخلّ الحار، أو يستخدم المرهم الكافوري المتخذ من الكافور. كما يشير ابن سينا إلى مركباتٍ عديدة تستخدم لعلاج الداحس، مثل أن يؤخذ قشور الرمان الحامض والعفص وتوبال النحاس وزنجاره، ويخلط بالعسل، ويلطخ، ويشدّ، ولا يمس الموضع ماء ولا دهن.

فصلٌ في تشقّق الأظافر وتقشرها:

قد تعرض هذه الأعراض بسبب يبس ومزاج سوداوي. وأما علاجه فيشير ابن سينا إلى أنه لا بدّ فيه من تنقية البدن بالاستفراغ للخلط السوداوي إذا كان غالبًا، إضافة إلى لأدوية الموضعية مثل الخل، وكذلك المصطكى.

فصلٌ في حيل قلع الظفر الرديء في هيئته وفي لونه وسائر عيوبه لينبت بدله ظفرٌ جيد:

ينصح ابن سينا بأن يؤخذ صمغ السرو ويضمد به الظفر الخبيث الموجع أيامًا، ثم يغرز

أصله بإبرة، ويسيل منه دمٌ كثير، ثم يُشدّ عليه ثومٌ مدقوق يومًا وليلة، ثم يجدّد عليه الثوم في اليوم والليلة مرتين، فإنه يسقط. وإدامة تضميده أيضًا بالزبيب ربما هيّأه للسقوط بأدنى تدبير، وذلك إذا خلط به الجاوشير[٦١]. أو باستخدام الكبريت والمسحوق بشحم. ومن الأدوية القوية لقلع الظفر الكبيكج[٦٢].

فصلٌ في الصفرة التي تعرض للأظافر:

يطلى بالعفص والشبّ وبشحم البطّ أو بمرارة البقر أو بزر الجرجير مدقوقًا ناعمًا معجونًا بخلّ.

فصلٌ في موت الدم تحت الظفر عن رضّة وقعت:

يعالج بدقيقٍ مخلوط بزفت، يضمد به، وإن لم يغن، بل احتيج إلى عمل اليد، فيجب أن يشق الظفر بالرفق شقًّا متوربًا بآلةٍ حادة حتى يخرج الدم تحته، فإن عرض من ذلك أنْ انقلع الظفر أسلت الدم، وألصقت الظفر على ما تحته بالرفق؛ ليكون وقاية ولا يوجع، ثم يراعى بعد ذلك أيامًا.

هذه لمحة موجزة عن أدوية الزينة كما وردت في كتاب (القانون في الطب) لابن سينا، علمًا أن هناك كثيرًا من المؤلفات الطبية التي كتبها الأطباء المسلمون الأوائل تضمنت الكثير من أدوية الزينة أيضًا.

إن دراسة تلك الأدوية ومعرفة مدى تأثيرها وفق المعايير الطبية الحديثة يعدّ من الأمور التي علينا أن نشجع بها طلاب الدراسات العليا في كليات الطب والصيدلة في الجامعات العربية والإسلامية، وذلك للوقوف على حقائق أدق فيما يتعلق بمدى فائدة تلك الأدوية النباتية أو العشبية منها خاصة، ومن ثمّ إمكان استعمال بعضها لبعض أغراض الزينة في وقتنا الراهن، حيث إننا نعيش اليوم صحوة عالمية باتجاه استخدام العناصر الفعّالة الموجودة في النباتات الطبية، وذلك لمعالجة العديد من الأمراض المستعصية منها على العلاجات الكيماوية الحديثة خاصة.

لقد بدأ الغرب مؤخرًا يتنبه إلى هذا الأمر، فأنشئت المعاهد والمراكز المتخصصة لدراسة تأثير النباتات الطبية في الأمراض المختلفة، ورصدت الميزانيات من أجل ذلك، بل لقد أوفدوا بعض علمائهم إلى بعض الدول الغنية بمثل هذه النباتات، من أجل إجراء عمليات مسح للنباتات الطبية، التي تنمو في تلك البقاع، وذلك لدراستها واستخراج عناصرها الفعالة.

وتقدر دوائر منظمة الصحة العالمية أن الأعشاب الطبية تستخدم كعلاجٍ أوليّ لكثير من الحالات المرضية لدى أربعة مليارات شخص، أو ما يعادل ٨٠٪ من سكان العالم. لذلك فقد شكلت مؤخرًا عدة لجانٍ تضم خبراء في هذا المجال؛ لدراسة مستقبل طب الأعشاب العلاجي وتقويمه.

وهذا الاهتمام من قبل منظمة الصحة العالمية نبع من واقع وليس من تكهّن، وذلك بعد أن أثبتت الأبحاث العلمية أن كثيرًا من هذه الأعشاب يحوي مركبات علاجية مهمة، كثيرًا ما يصعب تركيبها مخبريًّا، إضافة إلى أن كثيرًا من المركبات العلاجية الكيميائية قد ثبت يومًا بعد يوم أضرارها الجسيمة بعد استخدامها المديد، التي قد تصل أحيانًا إلى حدّ الخطورة.

إننا نشهد اليوم رغبة حقيقية في إحياء الطب الإسلامي في مجال العلاج بالنباتات أو الأعشاب الطبية، وهذه الرغبة تترجم إلى محاولاتٍ تتم على قدمٍ وساق في العديد من مراكز الأبحاث في بلدان العالم. وتراثنا الطبي الإسلامي زاخرٌ بتلك العلاجات، ولدينا كنزٌ ثمين ومعين لا ينضب في مجال العلاج بالأعشاب، إنما يتطلب هذا منا وضع تلك العلاجات موضع الدراسة والتمحيص، وإعادة تقييم فعاليتها من جديد، وفق المعايير العلمية الحديثة والمتطورة، وذلك من أجل استخدامها في كثيرٍ من الأمراض تلك التي عجز الطب الحديث حتى الآن عن تقديم علاجٍ ناجعٍ لها. ●

الحواشي

ملاحظة : إن شرح كل الأدوية المذكورة في البحث والتعليق عليها مقتبسٌ من كتاب (المعتمد في الأدوية المفردة)، ليوسف بن عمر بن علي الغساني التركماني.

١ - لاذن : هو شيء من رطوبة، يدبق بيد اللامس، يكون على شجرة القيسوس، يصفى ويعمل منه أقراصًا.

٢ - أملّج : ثمرة سوداء تشبه عيون البقر، وهو من الأدوية القلبية، وينفع الذهن والحفظ.

٣ - هليلج : هو أربعة أصناف الأصفر والأسود والكابلي والصيني. له استخدامات طبية متعددة.

٤ - دهن المصطكى : يستخرج من شجرة المصطكى، ينفع في نفث الدم والسعال المزمن إذا شرب. يسمى أيضًا علك الروم.

٥ - دهن الشيرج : دهنٌ يستخرج من طحن السمسم وعجنه بالماء الحار، ينفع في الشقاق والخشونة وضيق النفس.

٦ - بزر الجرجير : نباتٌ يكثر وجوده في الإسكندرية، يسمونه بقلة عائشة. وهو يقوي الجنس، ويدر البول، ويهضم الطعام.

٧ - نورة : هي حجر الكلس، وتطلق غالبًا على أخلاطٍ من أملاح وزرنيخ، وهي مزيلٌ قويٌ للشعر.

٨ - بنج : من الأدوية المبردة، يخلط بسائر الضمادات المسكنة للوجع. وهو ثلاثة أصناف: أحمر وأبيض وأسود.

٩ - شوكران : نباتٌ ثقيل الرائحة، له قوة مبردة، وهو من الأدوية القتّالة. إذا ضمد به الثديان منع اللبن، ومنع ثدي الأبكار من أن تعظم. وإذا طلي به على موضع الشعر يمنع نباته.

١٠ - حلبة : حب أصفر اللون غير مدور، من الأدوية الحارّة، يسكن السعال والربو، وينفع في البواسير. كما تزيد في الباءة، وتشهي الطعام.

١١ - سدر : هو ورق شجر النبق، وهو معتدل فيه قبض، ينقي الأمعاء والبشرة ويقويها، وهو مجفف للشعر يمنع من انتثاره.

١٢ - مرو : هو نباتٌ يرتفع عن الأرض بمقدار شبر، طعمه مرٌ، وهو ينضج الأورام الصلبة والدمامل والخراجات.

١٣ - عفص : هو ثمرة شجرة البلوط، وهو مقوٍّ للأعضاء، ويستخدم لعلاج قروح الأمعاء والإسهال.

١٤ - مرداسنج : دواءٌ يعمل من الرصاص أو الفضة، وهو دواءٌ مجفِّف، وينفع في حروق النار، وفي الشقاق المزمن.

١٥ - بورق : دواءٌ حارّ، ينفع من السموم، ويسكّن المغص، وينفع في الحكّة والبرص.

١٦ - قطران : يسيل من شجرة الشربين، وهو دواءٌ حارٌ يابس، يستخدم في بعض حالات الصداع، ومن قروح الرئة والصدر.

١٧ - دهن القُسْط : دهنٌ يستخدم لعلاج وجع الكبد والمعدة، ويشدّ العصب ويقويه.

١٨ - دهن البان : دهنٌ يستخدم لتصفية الآثار من الوجه والثآليل والآثار السود الباقية بعد اندمال القروح. كما أنه يسهّل البطن، ويفيد في وجع الآذان وطنينها.

١٩ - دهن الشَّوْنيز : دهنٌ يفتح السدد الكائنة في أغشية الدماغ وفي بطونه، ينفع في الفالج واللقوة والخدر والرعشة والكزاز.

٢٠ - حنّاء : شجرةٌ كبيرة مثل شجرة السدر، رائحتها ذكية، ويستخدم منها ورقها لعلاج الأورام الملتهبة، وفي مداواة الحمرة والقلاع. ويستخدم زهرها لتسكين الصداع.

٢١ - وسمة : هي ورق النيل، وهي حارّةٌ قابضة تصبغ الشعر. وإذا فرك ورقه باليد سودها. تفيد أيضًا في دمل الجراحات.

٢٢ - كان القصب يستخدم لغاياتٍ عديدة، فإذا تضمد به مع الخل سكن وجع الأعصاب ووجع الصلب، وإذا دقّ ورقه وهو طريّ ووضع على الحمرة وعلى الأورام أبرأها، والندى الذي ينزل على القصب ينفع من بياض العين.

٢٣ - كندس : هو عروق نبات، داخله أصفر، وخارجه أسود. وهو دواءٌ شديد الحرارة، ومقيىء، وكان يستخدم لعلاج البهاق والبرص، وإجهاض الجنين الميت.

٢٤ - شب : له أصناف كثيرة، إلا أن ما كان يستعمل منها في الطب ثلاثة أنواع. تستعمل لجلو غشاوة البصر، وقلع البثور اللبنية، وإزالة اللحم الزائد في الجفون، وقد تمنع القروح الخبيثة من الانتشار.

٢٥ - زعفران : نباتٌ له عدة أسماء، منها الجادي والجاد والريهقان والكركم. وهو مصلح للعفونة ومدرٌ للبول، وينفع من الأورام الحارة العارضة للأذن. كما أنه مقلّل لشهوة الطعام.

٢٦ - مر : هو صمغ شجرةٍ تكون ببلاد العرب. يقتل الديدان والأجنة ويخرجها، ويشرب لعلاج السعال القديم، ويلين فم الرحم المنضم ويفتحه.

٢٧ - سعد : نباتٌ خشن طيّب الرائحة، ينفع من القروح التي عسر اندمالها، مثل قروح الرحم، ويفتت الحصاة ويدر البول، وهو مفيدٌ للبواسير، جيد للبخر والعفن في الفم والأنف، نافعٌ للأسنان واسترخاء اللثة، ويزيد في الحفظ.

٢٨ - نسرين : وردٌ أبيض، زهره يدر الطمث، ويقتل الأجنة ويخرجها، ويصلح لعلاج الأورام الحارة، لا سيّما التي تكون في الرحم. ويستخدم أيضًا كمسهل، ويسكّن الصداع، ويقتل الديدان في الأذن، وينفع من الطنين والدوي، ومن وجع الأسنان.

٢٩ - ماش : هو حبٌّ صغير يشبه الكرسنة الكبيرة، وهو طيّب الطعم، ينقص الباءة، وهو نافعٌ للمحمومين ولمن كان به سعال، وهو مليّنٌ أيضًا.

٣٠ - راسن : نباتٌ طيب الرائحة، يدر البول والطمث، تستخدم

ضماداته لعلاج عرق النسا وآلام المفاصل، ينفع من جميع الأورام والأوجاع الباردة، ويهضم الطعام.

٣١ - دهن الورد : كان يستخدم لغاياتٍ عديدة، فهو يسهّل البطن إذا شرب، ويبني اللحم في القروح العميقة، ويدهن به الرأس للصداع في ابتدائه، ويتمضمض به لوجع الأسنان، وكان يطلى به بدن صاحب الحكة فيسكنها.

٣٢ - دهن البنفسج : يبرد ويرطب وينوم ويعدّل الحرارة، ينفع من انتثار شعر اللحية والرأس وتقصفه، كما يفيد من ضيق النفس، وهو مليّن من صلابة المفاصل، ويسهل حركتها.

٣٣ - قيموليا : هو الطين الطليطلي، ينفع من جميع الأورام الحارة طلاء عليها، كما ينفع في حرق النار، ومن القروح العسرة الاندمال.

٣٤ - حب البان : أجود حبه الكبار العطر، قشره قابض، وهو يجلو ويقطع الثآليل والكلف، وينفع الأورام الصلبة إذا جعل في المرهم.

٣٥ - باقلا : ينفع ضماداً لمن به ورمٌ في الثديين، لا سيّما إذا كان ورم الثديين من تجبن اللبن فيهما، فإن هذا الضماد يقطع اللبن، وإذا ضمدت عانة الصبيان به أبطأ نبات الشعر فيها، كما أنه يجلو من الوجه البهق.

٣٦ - حلتيت : هو صمغ الأنجذان، له قوة تجذب جذباً بليغاً، وينقص اللحم ويذيبه، ينفع في أورام اللهاة، ويوضع في التأكل العارض في الأسنان، فيسكن وجعها.

٣٧ - زوفا : حشيشة رائحتها طيبة وطعمها مرّ، تنفع من أورام الرئة الحارة، ومن الربو، والسعال المزمن، وسحج الأمعاء، والفالج.

٣٨ - كراث : نوعٌ من البقول، يؤكل أصله دون فرعه. يعرض منه أحلامٌ رديئة، ويدر البول، ويلين البطن، ويحدث غشاوة في العين.

٣٩ - حبق : هو الفوذنج بالفارسية، أو الصعتر بلغة أهل الشام. يدر الطمث، ويخرج الأجنة، وإذا استحم بطبيخه سكن الحكة والجرب.

٤٠ - قاشرا : هو الكرمة البيضاء. يجلو ظاهر البدن ويصفيه، يذهب بالكلف والآثار السود، ويقلع الثآليل، ويخرج العظام الفاسدة.

٤١ - مرو : حشيشة، زهرها أغبر، يميل إلى الخضرة، تقوي المعدة، وتفتح سدد الأحشاء، وتنضج الأورام الصلبة والدمامل والخراجات، نافعة في أوجاع الرحم والنساء الحوامل.

٤٢ - قسط : هو دواءٌ حبشيّ معروف، ينفع من استرخاء الأعصاب، ويقوي الكبد والقلب، وينفع من الفالج وأوجاع المفاصل والأوراك وعرق النسا شرباً وطلاء بماء الصبر.

٤٣ - دار صيني : خشبٌ معروف، أصنافه كثيرة، أجوده الأسود طيّب الرائحة، الحادّ المذاق، ينفع من السعال والربو، ويحفظ على الإنسان قوته أيام حياته، ويذكي الذهن.

٤٤ - نطرون : يسمى أيضاً البورق الأرمني، ألوانه مختلفة، أجوده الذي يجلب من نواحي مصر، يسكّن المغص إذا سحق بزيت، ويدخل في أدوية القولنج، وهو رديء للقلب والصدر.

٤٥ - بطم : هي شجرة الحبة الخضراء، تدر البول، وتنفع الطحال، وتدر الطمث.

٤٦ - بلاذر : ثمرةٌ سوداء تشبه نواة التمر هندي، تنفع من اللقوة والفالج واسترخاء الأعصاب والنسيان وذهاب الحفظ.

٤٧ - أقاقيا : هو عصارة القرظ، وهو نباتٌ لطيف لذّاع، ينفع من سيلان الدم إذا شرب، وينفع من قروح اللثة، ومن السحج، ومن الداحس.

٤٨ - قيروطي : مرهمٌ يصنع من الشمع والزيت، يضمد به الجرح والكسور، وقد يخلط الشمع بدهن الورد أو نحوه.

٤٩ - زوفا : هو حشيشٌ منه جبلي ومنه بستاني، ينفع الصدر والرئة والربو والسعال المزمن، بخار طبيخه مع التين ينفع من دويّ الأذن.

٥٠ - سليخة : نباتٌ له ساقٌ غليظ القشر، يلذع اللسان ويقبضه، عطر الرائحة، ينفع من أوجاع الكلى والمثانة، ويدرّ البول.

٥١ - قلنجة : نوعٌ من الحبوب، أجودها الحديث الكبار، مقوية للمعدة والكبد، وتزيد في الباءة.

٥٢ - كرفس : صنفٌ من البقول المعروفة، أجوده البري الطري، ينفع الكبد والطحال، ويضر بالحبالى والمصروعين.

٥٣ - حرشف : نباتٌ ليس له ساق، ماؤه يقتل القمل إذا غسل به الرأس، ويزيل نتن الإبط، ويزيد في الباءة، ويخرج البلغم.

٥٤ - هليون : أغصانٌ غضّة مائلة إلى الخضرة، ينفع من وجع الظهر، ويزيد في المني وشهوة الباءة، وينفع من أوجاع الوركين وعرق النسا والفالج والنقرس.

٥٥ - البط هو الشق.

٥٦ - جُنْطيانا : نباتٌ أحمر اللون، مجوّف الساق، ينبت في الجبال، ينفع من سدد الكبد والطحال والتواء الأعصاب، وينفع من عرق النسا والأمراض السوداوية.

٥٧ - سَذاب : من الحشائش المعروفة، حاد الرائحة، ينفع من الفالج وعرق النسا، وينفع من الجذام، ويقطع دم الحيض وشهوة الطعام.

٥٨ - زَرَاوَند : نباتٌ طيّب الرائحة، ينفع من الحميات ولسع العقارب، وهو نافعٌ للأخلاط البلغمية والمرارية والنقرس.

٥٩ - فطر اساليئوس : هو بزر الكرفس الجبلي، ينفع الكبد والطحال وضيق النفس، ويدر البول والطمث.

٦٠ - سَوْسَن أبيض : هو الزنبق، ينفع من الكلف والنمش، يغسل به الوجه فيصقله، وينفع من وجع الطحال ونفس الانتصاب.

٦١ - جاوْشير : صمغ شجرةٍ ورقها خشن، شبيهٌ بورق السلق، يفيد في أوجاع الجنب والمغص والسعال، ويخرج الجنين، ويدر الطمث، ويضمد به عرق النسا، ويحلّل أوجاع المفاصل.

٦٢ - كَبيكَج : يسمى كفّ السبع، ينفع من الجرب وداء الثعلب والثآليل، ضرره شديد، وهو من السموم القاتلة.

طب الأسنان عند الأطباء العرب والمسلمين

- مقدمة تاريخية -

الدكتور/ محمود الحاج قاسم محمد
طبيب أطفال
الموصل - العراق

أولاً-طب الأسنان في الحضارات القديمة

تشير النصوص المسمارية الطبية المكتشفة إلى أن سكان وادي الرافدين القدماء عرفوا العديد من الأمراض وعالجوها ، ومنها أمراض الفم وأمراض الأسنان وآلامها.

فقد جاء في أحد النصوص: «إذا كان رأس الطفل ساخنًا من غير أن يصاب جسمه بالحمى ، وكان لعابه يسيل ، وكان يصرخ كثيرًا ، وأن ما يأكله لا يبقى في معدته ، بل يقذفه ، فإن أسنان الطفل ستنبت خلال عشرة أو عشرين يومًا»[١].

وجاء في نصّ آخر : «إذا أصبحت أسنان الرجل مخلخلة وأصابها النخر...». كما وصفت نصوصٌ أخرى «نتانة الفم ورائحته الكريهة مع ذكر العلاج المناسب لها»[٢].

كشفت أوراق البردي في وادي النيل أن قدماء المصريين عرفوا تسوّس الأسنان، وذكروا الأدوية التي تهدىء الألم ووخز الأسنان ودمامل اللثة. ووجدت أسنان صناعية في مقابر المصريين مصنوعة من الخشب، وأخرى محشوة بالذهب، ولكن لم يعرف هل حشيت هذه الأسنان قبل الموت أو بعده؛ لكي تحافظ على السن[٣].

وكان لأهل الصين علمٌ متقدم بطب الأسنان، وكانوا يعرفون كسوة الأسنان بالذهب. وهناك خبر أورده ابن فضل العمري (ت ٧٤٩هـ = ١٣٤٩م)، في (مسالك الأبصار)، عن قيام أحد الأطباء الصينيين بقلع أسنان أحد الشيوخ وزرع أسنانٍ في موضعها[٤].

ومن الاكتشافات الأثرية في مناطق أخرى من العالم[٥] تبين اكتشاف «الأسنان المزروعة بطريقةٍ بدائية مثل التي وجدت في حفريات قرب صيدا في لبنان».

و«الأضراس المحشوة في شكل مربع التي وجدت في جماجم من الإكوادور - أمريكا الجنوبية».

و«التيجان الذهبية للأسنان التي تعود إلى عهد الإمبراطورية الرومانية القديمة ٢٧ ق.م. - ٤٧٦م».

و«طقم أسنان اصطناعية وأبراج ذهبية اكتشفت عند أفراد من شعب الأتروسك (في منطقة توسكانيا الإيطالية حاليًا)».

وللأطباء اليونانيين كتابات جديدة وآراء قيّمة

حول طب الأسنان، كانت أساسًا «اعتمدها الأطباء العرب والمسلمون في كتاباتهم وممارساتهم لهذا العلم»[٦].

نذكر فيما يأتي بعضًا من آراء جالينوس كما جاءت في الحاوي للرازي (ج٣) على سبيل المثال، يقول جالينوس (١٣١ - ٢٠٠م):

«وجع الأسنان يسكن بالتكميد والتخبيص على الأسنان واللحي»، ويقول: «وقبول الأسنان للخضرة والسواد يدل على قبولها للمواد، وأنها تتغذى وتنمو».

«قال: وإذا اشتد الوجع فبخّر فم العليل ينفع. فإن لم يسكن فاثقب وسط السن بمثقبٍ دقيق، وقطّر فيه الزيت المغلي مراتٍ، فإن لم يسكن فاقلعه».

ولأجل قلعه لم يستعملوا الآلات، بل وصفوا أدوية توضع على السنّ واللثة تساعد على انقلاع السن. ويقول جالينوس: «إن الأسنان من بين سائر العظام تحسّ حسًّا بيّنًا، وذلك لأنها تقبل عصبًا ليّنًا من الدماغ».

ثانيًا : طب الأسنان عند العرب في صدر الإسلام

حرص الطب الإسلامي على صحة الفرد بشكلٍ عام، وعلى صحة أسنانه بشكلٍ خاصّ، فقد فرض القرآن على المسلمين الوضوء قبل كل صلاة، وسنّ الرسول ﷺ فيه المضمضة ثلاث مراتٍ لكل وضوء؛ لتزول رواسب الأطعمة وما خلّفته من بقايا، «عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه. قال خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: حبذا المتخللون من أمتي، قالوا: وما المتخللون يا رسول الله؟ قال: المتخللون في الوضوء، والمتخللون من الطعام. أما تخليل الوضوء فالمضمضة، والاستنشاق، وبين الأصابع، وأما تخليل الطعام فمن الطعام، إنه ليس شيء أشدّ على الملكين من أن يريا بين أسنان صاحبهما طعامًا وهو قائمٌ يصلي». رواه الطبراني في الكبير.

كما أمر الرسول ﷺ باستعمال السواك، وحبّب استعماله لأصحابه، واستعمله طيلة حياته في حقبةٍ من الزمن لم تكن معروفة فيه المعارف الطبية الحديثة في وقاية الأسنان. وبذلك كان ﷺ أول من أمر وقام بالعناية بنظافة الفم وحفظ صحة الأسنان في تاريخ الطب الوقائي عند المسلمين.

يقول ﷺ: (السواك مطهرة للفم مرضاة للرب). رواه البخاري وأحمد والترمذي والنسائي.

كما ورد في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: (لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة). رواه أحمد والطبراني.

ويبدو أن مسألة تشبيك الأسنان وشدّها بالذهب لتقويتها كانت معروفة لدى العرب والمسلمين منذ وقتٍ مبكّر، وأقدم ما جاء ذكره أن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. كانت أسنانه مشدودة بالذهب[٧].

وهناك روايات عديدة عن آخرين كانت أسنانهم مشدودة بالذهب.

وكان الذهب يستعمل أيضًا في تعويض الأسنان؛ فقد روى ابن حجر: «أن عبدالله بن عبدالله بن أُبيّ فقد في معركة أحد إحدى رباعياته، فنصحه رسول الله ﷺ بأن يعوضها بسنّ ذهبية»[٨].

كما ورد في ترجمة أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ = ٧٧١م) وكان من أعلام النحويين من مدرسة البصرة، أن أسنانه الأمامية كانت مكسوة بالذهب»[٩].

ويبدو أيضًا أن عادة تشويه الأسنان لزيادة الجمال كانت منتشرة في جزيرة العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ولكن الإسلام الذي كان يرى في الإنسان أكمل صور الخلق الإلهي لم يقبل هذا التشويه. روي في الأثر : (لعن رسول الله ﷺ الواشمات، والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله). رواه البخاري ومسلم.

طب الأسنان عند الأطباء العرب والمسلمين

والمتفلجة هي التي تفلج أسنانها بالمبرد ونحوه للتحسين[١٠].

ثالثًا - الدراسات التي تناولت تاريخ طب الأسنان عند العرب

إن أهم الكتابات الغربية حول تاريخ طب الأسنان عند العرب كانت كما يأتي:

«نجد في كتاب سوذهوف المسمّى (تاريخ طب الأسنان) الطبعة الثانية، ليبسيك ١٩٢٦، وكذلك كتاب فينشينزو جريني المسمى (تاريخ طب الأسنان)، فيلادليفيا ١٩٠٩ معلوماتٍ ضئيلة. حتى كتاب س. آلجود لا يتضمن عن ذلك سوى جملاً قصيرة تعتمد على ما كتبه لينوس في كتابه (تاريخ طب الأسنان)، وقد قال آلجود في كتابه: «ولكنني لم أجد قطّ عند العرب أيّ فكرة خاصة بالأسنان الصناعية»[١١].

وسوف نبين فيما بعد خطأ ادعاء س. آلجود، وضحالة معلومات الآخرين حول هذا الموضوع.

«ثم كتب و. كاباوف بحثًا بعنوان (عن طب الأسنان عند العرب)، وكذلك ر. ر. تتمان بحثًا بعنوان (ماذا يقول الطبيب العربي الرازي في كتابه الحاوي نقلاً عن أطباء اليونان يتعلق بطب الأسنان)، ليبسك ١٩٢٥م. وفعل شيئًا مثل ذلك س. نايل، فتناول جراحة الأسنان في بحثه المسمى (جراحة الأسنان عند أبي القاسم الزهراوي) مقابلة بجراحتها عند مغاربة ترارزا. وقد سبق أن نشر ج. جروس عن الموضوع نفسه بحثه المسمى (فن الأسنان عند العرب - جراحة أبي القاسم الزهراوي).

ونشر س. إلياس خليفة، و أ. سامي حداد مقالتين عنوانهما (مقتطفات من الطب العربي) في مجلة أطباء الأسنان الأمريكية، مجلد ٢٤ سنة ١٩٣٧، و(وصف عربي لتقيح الأسنان في القرن العاشر) في المجلة نفسها. مجلد ٢٤ سنة ١٩٣٧.

وقد اعتمد برنارد وولف فاينبرجر على هذين المقالين في كتابه المسمى (مقدمة لتاريخ طب الأسنان) - سان لويس - ميسوري ١٩٤٨م. في الكلام عن طب الأسنان عند العرب، فأورد عنه في كتابه هذا مادة طبية نسبيًّا[١٢].

وتناول مؤرخو الطب العرب مساهمات الأطباء العرب والمسلمين في طب الأسنان بشكلٍ عرضي مختصر. وجاء أوسع ما كتب عن ذلك في كتاب (الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب) للدكتور محمد كامل حسين ومجموعة من العلماء، علمًا أن ذلك لم يفِ الموضوع حقه.

رابعًا - أهم المؤلفات التراثية التي تناولت طب الأسنان

يكاد لا يخلو أيّ كتابٍ طبيّ من كتب التراث من التكلم عن هذا الفرع المهم من فروع الطب، ولا يتسع المجال لسردها جميعًا، لذا سوف أذكر فيما يأتي أهمها:

يعدّ المؤرخون كتاب (فردوس الحكمة) المؤلف سنة ٨٥٠م، لعلي بن ربن الطبري (ت ٢٤٧هـ = ٨٦١م) أقدم كتاب عربي في الطب. علل الطبري في أحد الأبواب مسائل نبات الأسنان وسقوطها، وفي بابٍ آخر تكلم عن أمراض الفم والأسنان وعلاجها.

أما أقدم مؤلفٍ مستقل في طب الأسنان فهو (رسالة في حفظ الأسنان واستصلاحها)، لحنين بن إسحق (١٩٤ - ٢٦٠هـ - ٨١٠ - ٨٧٣م)، ثم جاء أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ - ٣١٣هـ = ٨٦٥ - ٩٢٥م)، فتكلم عن أمراض الأسنان في الجزء الثالث من كتابه الحاوي. وتبعه علي بن العباس المجوسي (نحو ٤٠٠هـ = ١٠١٠م)، فتحدث في الجزء الأول من كتابه (كامل الصناعة الطبية) عن العلل العارضة في أعضاء الفم وأسبابها وعلاماتها، وفي الجزء الثاني عن علاج الأسنان، وقروح اللثة وأورامها، ونتن الفم والبخر.

وتناول ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧م) تشريح الأسنان في الجزء الأول من كتابه

(القانون في الطب)، وفي الجزء الثاني تناول أحوال الأسنان وأوجاعها وعلاجها، وأمراض الفم واللثة وعلاجها.

وكانت كتابات أبي القاسم خلف بن العباس الزهراوي (٣٢٦ - ٤٢٧هـ = ٩٣٧ - ١٠٣٦م) في كتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) ذات أهمية خاصة بالنسبة لطب الأسنان، وبخاصة المسائل المتعلقة بالجراحة، وتقويم الأسنان.

وأخيرًا نذكر أبا الفرج ابن القف (٦٣٠ - ٦٨٥هـ = ١٢٣٣ - ١٢٨٦م) حيث تكلم بشيءٍ من التفصيل عن تصنيف الأسنان وجردها وقلعها في كتابه (العمدة في الجراحة).

نكتفي بهذا القدر من المؤلفات على سبيل المثال وليس الحصر، ولو حاولنا سردها جميعًا لطال الشوط، وهو ليس غرضنا في هذا المجال.

القسم الثاني: طب الأسنان عند الأطباء العرب والمسلمين

أولاً - وظيفة الأسنان وتشريحها

وصف الأطباء العرب والمسلمون الفم والأسنان (أنواعها، وعددها، ووظيفة كل منها)، فيقول ابن سينا في ذلك:

«الأسنان فهي اثنان وثلاثون سنًّا، وربما عدمت النواجذ منها في بعض الناس، وهي الأربعة الطرفانية، فكانت ثمانية وعشرين سنًّا، فمن الأسنان ثنيّتان ورباعيّتان من فوق، ومثلها من أسفل للقطع، ونابان من تحت للكسر، وأضراس للطحن من كل جانبٍ فوقاني وسفلاني أربعة... والنواجذ تنبت في الأكثر في وسط زمان النموّ، وهو بعد البلوغ إلى الوقوف، وذلك أن الوقوف قريبٌ من ثلاثين سنة، ولذلك تسمى أسنان الحلم.

وللأسنان أصولٌ ورؤوس محددة تركز في ثقب العظام الحاملة لها من الفكين... وهناك روابط قوية، وما سوى الأضراس فإن لكل واحدٍ من الرؤوس رأسان، وربما كان للناجذين ثلاثة رؤوس، وأما المركوزة في الفك الأعلى فأقل ما يكون لكل واحدٍ منها من الرؤوس ثلاثة رؤوس، وربما كان للناجذين أربعة رؤوس، وقد كثرت رؤوس الأضراس لكبرها وزيادة عملها، وزيد للعليا؛ لأنها معلقة، وليس لشيءٍ من العظام حسّ البتة إلا الأسنان»[١٣].

وعن أوقات نبات الأسنان يقول ابن الجزار القيرواني (٢٨٥ - ٣٦٩هـ = ٨٩٥ - ٩٨٠م) في كتابه (سياسة الصبيان وتدبيرهم): «فتنبت الأسنان والصبي من سبعة أشهر، ومنهم لأكثر من ذلك، ومنهم من يبدأ نبات أسنانهم من أسفل»[١٤].

بينما يقول أحمد بن محمد البلدي (كان حيًّا سنة ٣٦٨هـ = ٩٣٨م) في كتابه (تدبير الحبالى والأطفال والصبيان): إنها تنبت «إذا أتت على الصبي تسعة أشهر، وربما تنبت لبعضهم في الشهر الخامس أو في العاشر، وأسافل الأسنان التي تنبت قبل أعلاها»[١٥].

وهكذا نجد أن ما ذكروه مقاربٌ لما نعرفه اليوم، حيث يظهر القاطع الأول السفلي عندما يبلغ الطفل شهره السادس، ولكن يعدّ ظهوره من الشهر الرابع إلى العاشر طبيعيًّا.

وعن زمان سقوط الأسنان اللبنية وظهور الأسنان الدائمة يقول علي بن ربن الطبري: «فأما الأسنان فإنها تسقط في السنة السابعة لرقة مادتها، حتى إذا صلبت اللثات خرجت الأسنان حينئذٍ أقوى مما كانت، ولم تسقط بعدها، فأما الأضراس فإن منها ما ينبت بعد عشرين سنة وأكثر أو أقل... وصارت الثنايا محددة لقطع الأغذية، وصارت الأضراس عريضة لطحن الأغذية»[١٦].

ويطلق ابن القف على النواجذ الأسنان غير الحقيقية، فيقول: «وأما الأسنان فمنها حقيقية، وهي النابتة من أول العمر، وغير حقيقية، وهي المسماة بالنواجذ، وتسمى أسنان الحلم...»[١٧].

ثانيًا - طب الأسنان الوقائي

١ - العناية بأسنان الأطفال والتسنين

من المعروف علمياً أن أسنان الجنين تبدأ بالتكوّن قبل ولادته بستة أشهر، وهذا يعني أن العناية بأسنانه يجب أن تبدأ قبل ولادته، ويكون ذلك بتناول الحامل الأغذية الغنية بالكالسيوم والفوسفور والفلور والحديد. هذه الحقيقة لم يغفل عنها الأطباء العرب والمسلمون. يقول البلدي في ذلك:

«فأما الأغذية فلحم الفراريج والدراج والحجل ولحوم الجداء والحملان، متخذة بماء الحصرم وماء التفاح وماء الرمان وماء التمر هندي، والمشوي، والخبز النضيج»[١٨].

وقد ثبت علميًا أن التسنين في الأطفال ليس مرضًا وغالبًا ما يمر بسلام دون أن يظهر على الطفل أي أعراض، وقد يتسبب عنه بعض الأعراض كالبكاء والقلق في أثناء النوم، ورفض الطعام نتيجة آلام اللثة، وزيادة في إفراز اللعاب، بينما نجد الأطباء العرب يبالغون في تعداد الاضطرابات التي تحدث نتيجة التسنين، وهم قد استورثوا ذلك الخطأ من الأطباء اليونان، يقول البلدي على سبيل المثال:

«وينبغي للمرضع أن تتلطف بسهولة لنبات الأسنان بمكان ما يعرض له من الوجع والحمى وتورّم اللثة والقيء والاختلاف والسهر والفزع، وباجتناب الطعام ووسخ العين وكثرة البصاق في ذلك الوقت، والكزاز مكروه إذا عرض بعد الحمّى»[١٩].

وبجانب ذلك نجد للبلدي أيضًا قولاً لا يتعارض مع الطب الحديث، حيث يتكلم عن أعراض التسنين فيقول:

«في مضيض اللثة العارض للصبيان - المضيض ضربٌ من اللذع والحك مع أذى ليس بالشديد جدًا، فهذا يكون بالقرب من نبات الأسنان والأنياب»[٢٠].

٢ - الوقاية من أمراض الأسنان

ولمعرفة الأطباء العرب والمسلمين أهمية الأسنان نجد كتبهم قد غصت بالكثير في مجال طب الأسنان الوقائي، فقدموا النصائح والإرشادات للعناية بالأسنان والفم ووقايتها من الألم والتسوس والأمراض الأخرى. نذكر فيما يأتي بعضًا من أقوالهم:

جاء في باب «قول في حفظ الأسنان» لحنين بن إسحاق[٢١] (١٩٤هـ = ٨١٠م - ٢٦٠هـ = ٨٧٣م) ما يأتي:

«مما ينبغي أن يتجنب في ذلك إدمان مضغ الأشياء المتينة العلكة».

«الشيء البارد والمفرط البرد من الماء البارد والثلج ومما يبرد سواهما، ولا سيّما بعد تناول الطعام الحار».

«أن يبقى فيما بينها شيءٌ من الطعام، فينبغي أن يتلطف لتنقية الأسنان مما يبقى فيما بينها من غير أن تنكأ اللثة بالعنف عليها في استعمال الخلال، فإن ذلك مما يضر الأسنان».

ويذكر الرازي إضافةً لما سبق:

«ويُعنى بغسلها وتنظيفها متى وقع قيء أو أكل، وليستن ويستاك باعتدال، ويحذر الأشياء التي تضر بها»[٢٢].

والمقصود بكلمة يستن: أي يستعمل الأدوية الخاصة والمساحيق المنظفة للأسنان، تفرك لثته وأسنانه بها، وهذه الأدوية أطلقوا عليها (السنون). ويجمل ابن سينا[٢٣] الوسائل لحفظ صحة الأسنان في ثمانية أشياء منها ما لا يزال مقبولاً اليوم.

١ - أن يتحرز عن تواتر فساد الطعام والشراب في المعدة.

٢ - أن لا يُلحّ على القيء.

٣ - أن يتجنب مضغ كلّ علك.

٤ - اجتناب كسر الصلب.

٥ - اجتناب المضرّسات «كالحوامض والتوابل».

٦ – اجتناب كل شديد البرد على الحار خاصّة.

٧ – أن يديم تنقية ما يتخلل الأسنان.

٨ – اجتناب أشياء تضرّ الأسنان بخاصيتها مثل الكراث.

ثالثًا – أمراض الأسنان

١ – أوجاع الأسنان وعلاجها

تناول الأطباء العرب والمسلمون أوجاع الأسنان بشكل مفصّل، نورد فيما يأتي بعضًا من أقوال ابن سينا، في ذلك على سبيل المثال. يقول ابن سينا:

«اعلم أن الأسنان قد توجع بسبب وجع في جوهرها... وقد يكون لسبب وجع يكون في العصبة التي في أصلها، وقد يكون لسبب وجع يكون في اللثة وورم وزيادة لحم نابت فيها...».

«وأسباب أوجاع الأسنان إما سوء مزاج ساذج من برد أو حرّ أو جفاف؛ لعدم الغذاء في المشايخ... أو مادة أو ريح... وقد توجع الأسنان في الحميات الحادة على سبيل المشاركة في سوء المزاج...»[٢٤].

ويعطي ابن سينا لكل نوعٍ من أوجاع الأسنان العلاج الذي يراه مناسبًا، ولو وزنّا أقواله بميزان علومنا اليوم لوجدنا فيها الكثير من الآراء الصحيحة بجانب بعض الأخطاء التي لا نُقرّه عليها. ومهما يكن من أمر فإن تلك الأقوال تعكس علم ذلك الزمان، الذي لم يكن فيه من وسائل التشخيص الحديثة ووسائل العلاج التي عندنا اليوم؛ ويمكن إجمال آرائه في علاج أوجاع الأسنان بما يأتي[٢٥]:

١ – استعمال الفصد والإسهال في حالات كون الوجع بمشاركة عضوٍ آخر.

٢ – استعمال الكثير من الأدوية على شكل مضمضات وغرغرات.

٣ – استعمال عددٍ آخر من الأدوية على شكل طلاءٍ وضماد على السنّ واللثة.

٤ – كمادات من الخارج.

٥ – ثقب السنّ.

٦ – كيّ السنّ بدون ثقب بوساطة مسلات حديد محمية ومغموسة بالزيت، أو كيّ السن بعد ثقبه بصبّ بعض الأدوية الساخنة أو الزيوت في الثقب.

٧ – حشو الأسنان المتآكلة ببعض الأدوية.

٨ – الأدوية المخدرة كانت مفضلة لتأثيرها المسكّن، وتستعمل إما ملطوخة، وإما محشوة، وإما على شكل مضمضات وبخورات، وإما عن طريق الفم.

٩ – استعمال الماء البارد المثلج في الفم مرّات متكررة، حتى تخدر السنّ فيسكن الوجع.

ولحنين بن إسحاق ملاحظة صائبة عند معالجة سن معينة:

«وينبغي إن أردت أن تطلي على سنّ أو على ضرس بعض الأدوية الحارة أن تلبس على سائر الأسنان والأضراس شمعًا كي لا يضرّها»[٢٦].

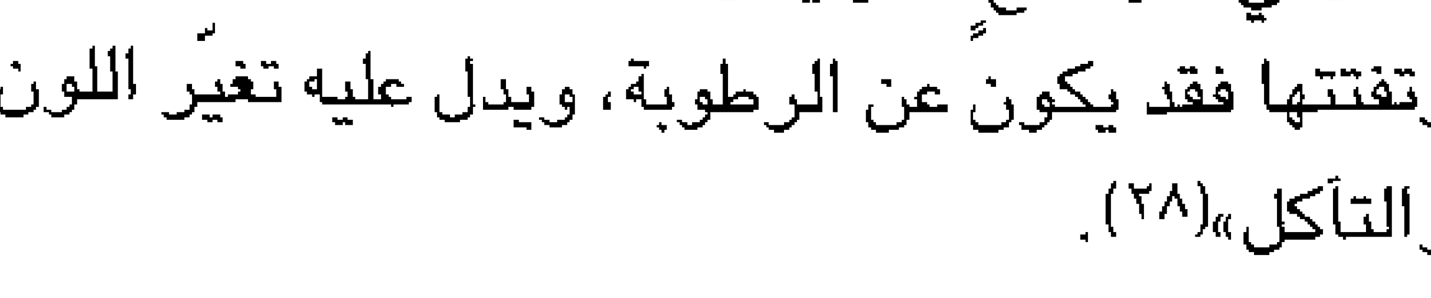
٢ – تسوس الأسنان

يعدّ التسوس المرض الأول أو الرئيس المسبب لآلام الأسنان، وهو مرض كل الأعمار، حيث تصاب به الأسنان اللبنية والدائمة. وبالنسبة للأسنان اللبنية يأتي التسوس نتيجة لبقايا الحليب في الفم.

كذلك يحدث التسوس في الأسنان الدائمة حيثما بقيت في الفم بقايا الطعام، فإن البكتريا تنشط لالتهام تلك البقايا، وينتج عن النشاط الحيوي في خلايا البكتريا مادة حمضية، تؤدي إلى تذويب طبقة الميناء، مؤدية إلى آلام الأسنان[٢٧].

يقول ابن هبل في ذلك:

«تتكسر الأسنان وتتثقب بسبب رطوبة رديئة تتعفن فيها وتعفنها».



وفي موضعٍ آخر يقول: «وأما تكسّر الأسنان وتفتتها فقد يكونُ عن الرطوبة، ويدل عليه تغيّر اللون والتآكل»[٢٨].

ويقول ابن سينا في تغيّر لون الأسنان:

«قد يكون ذلك لتغيّر لون ما يركبها من الطلاوة، فيحدث قلح، وربما تحجّر في أصول السن يعسر قلعه، وقد يكون لمادة رديئة تنفذ في جوهر السن، وتتغيّر فيها، ويفسد لونها إلى باذنجانية»[٢٩].

٣ - الرواسب الجيرية على الأسنان وإزالتها

الرواسب الجيرية، حسب آراء أطباء الأسنان اليوم، كتلة متكلّسة، تتكون على سطح الأسنان والضروس، وهي نوعان: النوع المرئي الموجود فوق اللثة، ويكون مائلاً إلى البياض، أو أبيض مصفرًا، صلب القوام، ويتغير لونه حسب المواد الملوثة الموجودة في الطعام أو بالتدخين.

النوع غير المرئي، أو الموجود تحت اللثة، ويمكن تشخيصه بوساطة المجسّ، ويكون في الغالب صلبًا، يميل لونه إلى اللون البنيّ القاتم، أو الأخضر المائل للسواد، كما يكون ملتصقًا جدًا بالسن[٣٠].

وتلعب هذه المواد الجيرية في حدوث أمراض اللثة والأسنان المختلفة؛ لأنها تكون مرتعًا لتكاثر الجراثيم، ويجب إزالة جميع هذه المواد الجيرية بوساطة طبيب الأسنان، وكذلك الاعتناء بنظافة الفم باستعمال الفرشاة والمعجون أو السواك.

وجاء اهتمام الأطباء العرب والمسلمين بإزالة الرواسب القلحيّة ملفتًا للنظر، مما يشكل نظرة عصرية لهذه الناحية؛ يقول ابن سينا في ذلك: «في تغيّر لون الأسنان قد يكون ذلك لتغيّر لون ما يركبها من الطلاوة، فيحدث قلح، وربما تحجر في أصول السن تحجرًا يعسر قلعه، وقد يكون لمادة رديئة تنفذ في جوهر السن وتتغير فيها أو يفسد لونها إلى باذنجانية ونحوها من غير أن يكون عليها قلح»[٣١]، ثم يصف العلاجات لكل حالة على حدة.

ويقول الزهراوي عن ذلك:

«قد يجتمع في سطوح الأسنان من داخل ومن خارج وبين اللثات قشور خشنة قبيحة، وقد تسودّ وتصفرّ وتخضرّ حتى يصل من ذلك فساد إلى اللثة، وتقبح الأسنان لذلك»[٣٢].

وقد ذكر الأطباء العرب أنواعًا عديدة من السنونات (مساحيق الأسنان ومعاجينها أو محاليلها)؛ لجلاء الأسنان أو لمنع تآكلها.

٤ - تحرك الأسنان وسقوطها

من المعروف اليوم أن الذي يثبت الأسنان الدائمة جذورها التي تدخل في عظام الفكين، ويساعد على استقرارها وثباتها الأنسجة حول السن وتكويناتها واللثة، ولهذا يأتي سقوط الأسنان نتيجة تأثير فيزيائي، كالسقوط والضربة على الأسنان؛ وهذه ليست حالة مرضيّة، وكذلك أسنان الكهول. فبصورة عامة يبدأ التهاب اللثة ثم الأنسجة الرابطة حول السنّ، ويتألم عظم الفك المحيط بالأسنان، وبالتالي يؤدي إلى حركة السن وتزعزعه أو تقلقله وفقدانه بعد ذلك. ويحدث ذلك إما من كمية خارجية أو جرح، أو من تجمع الصفيحة الجرثومية وترسبها بين اللثة الحرّة والأسنان، وبتأثيرها في الأنسجة حول السنّ تتمزق وتتلف الأنسجة الرابطة بين اللثة والسنّ والعظم الفكيّ، فتتكون فراغات حوله تؤدي إلى سقوطه[٣٣].

وقد عرف الأطباء العرب والمسلمون أغلب العوامل التي تؤدي إلى سقوط الأسنان، نذكر فيما يأتي أقوال نفيس بن عوض الكرماني (المتوفى سنة ٨٥٣هـ = ١٤٤٩م) في كتابه: (شرح الأسباب والعلامات) حيث استطاع الإحاطة بقسم كبير من العوامل التي تؤدي في النهاية إلى سقوط الأسنان، إلاّ أنه لم يكن موفقًا في الربط بين تكوين الأسنان اللبنية والدائمة، وعدّها أحد الأسباب في هذا الموضوع؛ لعدم معرفته بوجود براعم الأسنان الدائمة تحت اللبنية، التي ستنمو مع جذورها، والتي سترتكز في حفر الفكين.

يقول الكرماني[٣٤] إن «تحرك الأسنان فسقوطها يكون:

- إما من سعة الأواري (الثقوب)، التي يرتكز فيها السن، كما يحدث للصبيان ذلك؛ لأن الطبيعة يسقطها لضعفها وصغرها في أصل الخلقة وفساد اللبن لها... فتوسع الطبيعة الأواري ليحدث مكانها أسنان هي أعظم من الأولى وأقوى على المضغ والكسر... فيسقط الأسنان الأولى وتثبت مكانها أقوى من تلك...».

- «وإما من نقصان السن ويبسها وضمورها، وذلك إما أن يعرض للمشايخ، ولا علاج له؛ لأنه شيء سلك إلى الذبول والهلاك وانتهى إليه من تحليل الرطوبة الغريزية، وليس ذلك يعرض لهم من هزال الأسنان فقط، بل من نقصان لحم اللثة الذي يحيط ويمسكها أيضًا، وإما أن يعرض لغور الغذاء كما يعرض للناقهين والذين جاعوا جوعًا متواليًا، وعلامته هزال البدن وغور العينين...».

- «وقد يعلق السن من رطوبة رقيقة ترخي اللثة والعصب الشاد للسنّ، وعلامته استرخاء اللثة وترهلها وكلالها من إدراك الأشياء الحارة والباردة...».

- «وإما ورم حارّ يعرض للثة فيتبرأ عن السنّ، وينفصل عنه؛ لتمدّد الورم، وعلامته شدة الوجع والضربان».

- «وإما من استرخاء اللثة، وتتبرأ عن السن لضعفها وقلة دمها لا من الرطوبة المرضيّة لها كما في الناقهين، وعلامة ذلك أنها تبيضّ وتظهر للحس كأن ليس فيها دم».

- «وإما من نقصان لحم اللثة وتآكلها بسبب انصباب مادة حِرّيفة أكّالة محرقة للدم».

- «وقد يقلق السن من سقطة أو ضربة».

رابعًا - العلاج الجراحي للأسنان

١ - جرد الأسنان

يذكر بعضهم[٣٥] أن الزهراوي كان أول من وصف طريقة جرد الأسنان بالآلات؛ فبعد أن يتكلم عن الرواسب الجيرية (كما مرّ سابقًا) كلامًا علميًا صحيحًا يقول عن جرد الأسنان بالحديد: «فينبغي أن تجلس العليل بين يديك، ورأسه في حجرك، وتجرد الضرس والسن الذي ظهر لك فيه القشور والشيء الشبيه بالرمل حتى لا يبقى منه شيء، وكذلك تفعل بالسواد والخضرة والصفرة وغير ذلك حتى تنقى، فإن ذهب ما فيها من أول الجرد وإلا فتعيد عليه الجرد يومًا آخر وثانيًا وثالثًا حتى تبلغ الغاية فيما تريد، واعلم أن الضرس يحتاج إلى مجاريد مختلفة الصور كثيرة الأشكال على حسب ما يتهيأ لعملك، من أجل أن المجرد الذي يجرد به الضرس من داخل غير المجرد الذي يجرد به من خارج، والذي يجرد به بين الأضراس على صورةٍ أخرى، وهذه عدة صور مجارد تكون عندك كلها معدّة»[٣٦].

ويؤكد ابن هبل أقوال الزهراوي في علاج الرواسب الجيرية فيقول:

«إذا كان السبب فيه ركوب الطلاوة وتراكمه إلى أن يصير قلحًا، فيستن الإنسان بما يجلو الأسنان»، ثم يذكر أنواعًا من العلاجات، ثم يقول: «والقلع إذا قوي وأزمن لم يقلعه إلا الجرد بالحديد، وإن كان تغير لون السنّ بسبب مادةٍ تغوص في جوهره وتغير لونه إلى السواد أو إلى الباذنجانية... فتستعمل السنونات المحللة»[٣٧].

ثم يذكر أنواعًا من هذه السنونات (وهي الأدوية التي تدلك بها الأسنان).

إن هذه الأقوال جميعًا تدلّ بلا شكّ على خبرة الأطباء العرب والمسلمين العلمية. كما أن وصف الزهراوي للمجارد المختلفة والتفنن في تطوير الآلات الجراحية حسب الغرض المطلوب من الآلة ورسمها تشير بشكلٍ قاطع إلى سعة مداركه ونبوغه وسبقه في حقل صناعة الأدوات الجراحية، وبخاصة جراحة الفم والأسنان.

٢ - حشو الأسنان والعلاج التحفظي للأسنان

تكلم أغلب الأطباء العرب والمسلمين عن ذلك:

يقول ابن سينا في فصل: «في تنقب الأسنان وتآكلها: يعرض ذلك كله من رطوبة رديئة تتعفن فيها».

وعن العلاج التحفظي للأسنان من التسوس يقول:

«الغرض في علاج التآكل منع الزيادة على ما تآكل، وذلك بتنقية الجوهر الفاسد منه، وتحليل المادة المؤذية إلى ذلك، ويمنع السنّ أن تقبل تلك المواد وتصرف تلك المواد عنها»(٣٨). ثم يذكر أنواعًا من الحشوات مركبة من عدد من الأدوية النباتية، وبعضها تحوي البورق أو التراب، وتعمل على شكل أطلية أو عجينة مع مواد مخدرة ومسكنة للألم يحشى بها السن.

وعلى سبيل المثال يقول: «فمن ذلك أن تحشى بسكّ وسعد، أو سكّ ممسّك وحده؛ فإنه يمنع التآكل ويسكن الوجع، أو يحشى بمصطكى وسعد، أو بمر، ... أو بميعة وأفيون... أو بسكّ وعلك البطم والفوتنج... أو بالقير وحده»(٣٩). ويذكر العديد من الحشوات، ولا يتسع المجال لذكرها جميعًا هنا.

٣ - ثقب السن وكيّه

يقول الدكتور محمد كامل حسن: «ونرى لدى الأطباء العرب محاولاتٍ لعلاج لبّ السن بالفتح، وإراحة الضغط في غرفة اللب، وكيّ محتوياته من الأنسجة»(٤٠). إلا أننا وجدنا أن جالينوس قد سبق إلى ذلك، فكما مرّ في بداية البحث نقل الرازي عن جالينوس هذا القول: «إذا اشتد الوجع فبخّر فم العليل ينفع، فإن لم يسكن فاثقب وسط السن بمثقبٍ دقيق، وقطّر فيه الزيت المغلي مرات، فإن لم يسكن فاقلعه».

ويقول ابن سينا: «وربما احتيج في الكاويات إلى أن تثقب السنّ بمثقب؛ لتنفذ فيه القوة الكاوية، وإذا لم تنجح المعالجات كويت السنّ بالمسلة المحمّاة مرات... فيسكن الوجع»(٤١).

كما استعمل الأطباء المسلمون الكيّ الحراري؛ لإيقاف تسوس الأسنان وإزالة ما حولها من لحمٍ أو زوائد في اللثة(٤٢).

يقول الزهراوي في كيّ وجع الضرس:

«إذا كان وجع من قبل البرد، أو كان فيها دود، ولم ينجح فيه العلاج بالأدوية، فالكيّ فيها من وجهين، إما الكيّ بالسمن، وإما الكيّ بالنار.

أما الكيّ بالسمن فهو أن تأخذ السمن البقري، فتغليه في مغرفة حديد، ثم تأخذ قطنة، فتلفّها على طرف المرود، ثم تغمسها في السمن المغلي، وتضعها على السنّ الوجعة بالعجلة، وتمسكها حتى تبرد، ثم تعيدها مرات...».

«وأما كيّها بالنار، فهو أن تعمد إلى أنبوبة نحاس أو حديد، ويكون في جرحها (داخلها) بعض الغلظ؛ لئلا يصل حرّ النار إلى فم العليل، ثم احم المكواة التي صورتها، وتضعها على السنّ نفسها، وتمسك يدك حتى تبرد المكواة، تفعل ذلك مرات»(٤٣).

وهذه الطريقة مبتكرة، لم يسبقه أحدٌ في استعمالها، ولا تزال تستعمل بالفكرة نفسها والتصميم نفسه إلى الآن.

ويقول سنجر: «ثم أتيحت لهذه الوسائل الإسلامية عودة للظهور ثانيةً على يد الطبيب الإيطالي فابريكوس من اكوابدانت (١٥٣٣ - ١٦١٩) الذي كان يستعمل مثقابًا يدويًا، ثم الكيّ الحراري؛ لتنظيف تجاويف الأسنان وثقوبها، ثم ملئها بحشوٍ من الذهب»(٤٤).

٤ - قلع الأسنان

جاءت أقوال الزهراوي في ذلك غاية في الدقة، ودليلاً على خبرة عميقة وممارسة أكيدة.. يقول في ذلك:

«ينبغي أن تعالج الضرس من وجعه بكل حيلة، وتتوانى عن قلعه، فليس منه خلف إذا قلع؛ لأنه جوهرٌ شريف، حتى إذا لم يكن بدّ من قلعه، فينبغي إذا عزم العليل على قلعه أن تتثبت حتى يصح عندك الضرس الوجع؛ فكثيرًا ما يخدع العليل الوجع، ويظن أنه في الضرس الصحيح، فيقلعه، ثم لا يذهب الوجع حتى

يقلع الضرس المريض... فإذا صحّ عندك الضرس الوجع بعينه، فحينئذٍ ينبغي أن تشرط حول السن بمبضع فيه بعض القوة حتى تحل اللثة من كل جهة، ثم تحركه بأصابعك أو بالكلاليب اللطاف أولاً قليلاً قليلاً حتى تزعزعه، ثم تمكن حينئذٍ الكلبتين الكبار تمكينًا جيّدًا، ورأس العليل بين ركبتيك قد ثقفته لا يتحرك، ثم تجذب الضرس على استقامة لئلا تكسره، فإن لم يخرج، وإلا فخذ إحدى تلك الآلات فأدخلها تحته من كل جهة برفق، ورم تحريكه كما فعلت أولاً، وإن كان الضرس مثقوبًا أو متآكلاً، فينبغي أن تملأ ذلك الثقب بخرقة وتسدها سدًّا جيّدًا بطرف مرود رقيق؛ لئلا يتفتت في حين شدك عليه بالكلاليب، وينبغي أن تستقصي بالشرط حول اللثة من كل جهةٍ نعمًا، وتحفظ جهدك لئلا تكسره، فيبقى بعضه، فيعود على العليل منه بلية أعظم من وجعه الأول...»، «فإن حدث نزيف دم... فاسحق حينئذٍ شيئًا من الزاج واحشِ الموضع، وإلا فاكوه»(٤٥).

ثم يتكلم في الفصلين الأخيرين بعد ذلك عن كيفية قلع أصول الأضراس وبإخراج عظام الفكوك المكسورة والأضراس الزائدة، ويصف أنواع الكلاليب والجفوت والمباضع مع صورها.

وهكذا نجد كيف فصّل الزهراوي عملية قلع الأسنان، وجاءت أقواله مطابقة لما ينادي به أطباء الأسنان اليوم، حيث يمكن إيجازها بما يلي:

١ – بذل أقصى المحاولات لمعالجة السنّ قبل الإقدام على قلعه؛ لكونه ذا قيمة لا تعوض بالنسبة للإنسان.

٢ – التأكد القطعي من السنّ المصابة لكي لا يحدث خطأ، ويقلع سنًّا سليمة بدله.

٣ – محاولة قلع السنّ دون تعريضها للكسر.

٤ – التفنن بصنع الآلات المستعملة حسب الحاجة إليها. التي أصبحت بتحويرٍ بسيط تشكّل اليوم أجزاء من الآلات التي تستعمل لهذه الغاية.

٥ – تقويم الأسنان

لعل أول ما ورد في الكتابات العربية عن تقويم الأسنان ما ذكره الزهراوي(٤٦) في فصل (نشر الأضراس الثابتة على غيرها)، يقول: «الأضراس إذا نبتت على غير مجراها الطبيعي قبحت بذلك الصورة، ولا سيّما إذا حدث ذلك في النساء... فينبغي أن تنظر، فإن كان الضرس قد نبت من خلف ضرس آخر، ولم يتمكن نشره ولا برده فاقلعه، وإن كان ملصقًا بضرسٍ آخر فاقطعه بهذه الآلة التي هذه صورتها»، «ويكون قطعك له في أيام كثيرة لصلابة الضرس، ولئلا تزعزع غيرها من الأضراس، وأما إن كان ناتيًا متمكنًا فابرده بمبرد من هند تكون هذه صورته...»، «تبرد به الضرس قليلاً قليلاً في أيامٍ كثيرة برفق؛ لئلا تزعزع الضرس فيسقط، ثم تملسه آخرا وتجرده ببعض المجارد، وإن كان ضرس قد انكسر منه بعضه، فكان يؤذي اللسان عند الكلام، فينبغي أن تبرده أيضًا حتى تذهب بخشونة ذلك الكسر، ويستوي ويملّس ولا يؤذي اللسان»(٤٧).

تشبيك الأسنان وشدها بالذهب

إن أقدم ما وصل إلينا من كتابات الأطباء العرب والمسلمين حول تشبيك الأسنان وشدها بالذهب كان قول الرازي: «إذا لم ينفع شدّ اللثة، وبقي السنّ متحركًا، فاكوِ أصله وشدّه بسلسلة ذهب».

وهكذا وصف لأول مرة تجبير الأسنان وتثبيتها كعلاج(٤٨). علمًا أنّ مسألة تشبيك الأسنان وشدّها بالذهب كانت معروفة لدى العرب والمسلمين منذ وقتٍ مبكر، حيث يُروى أن عثمان رضي الله عنه كانت أسنانه مشدودة بالذهب.

وتكلّم الزهراوي أيضًا عن الأسنان المتحركة وتثبيتها، فقال: «إذا عرض للأضراس القدّامية تزعزع وتحرك عن ضربة أو سقطة... وعالجتها بالأدوية... فلم ينجح فيها العلاج، فالحيلة فيها أن تشدّ بخيط ذهب وفضة، والذهب أفضل؛ لأن الفضة تتزنجر وتتعفن بعد أيام، والذهب باقٍ على حاله أبدًا،

لا يعرض له ذلك، ويكون الخيط متوسطًا في الرقة والغلظ على قدر ما يسع بين الأضراس. وصورة التشبيك أن تأخذ الخيط وتدخل رأسيه بين الضرسين الصحيحين، ثم تنسج بطرفي الخيط بين الأضراس المتحركة واحدة كانت أو أكثر، حتى تصل بالنسج إلى الضرس الصحيح من الجهة الأخرى، ثم تعيد النسيج التي بدأت فيها، وتشدّ يدك برفق وحكمة حتى لا تتحرك البتة، ويكون شدّك الخيط عند أصول الأضراس لئلا يفلت، ثم تقطع طرفي الخيط الفاضل بالمقص، وتجمعهما وتفتلهما بين الضرس الصحيح والضرس المتحرك؛ لئلا يؤذي اللسان، ثم تترك هكذا مشدودة ما بقيت، فإن انحلت أو انقطعت شددتها بخيطٍ آخر، فيستمتع بها هذا الدهر كله...»(٤٩).

٦ - الاستعاضة الصناعية للأسنان

تنبه الأطباء العرب والمسلمون إلى أن الأسنان الصناعية مشكلاتها أحسن ألف مرة من عدم وجود أسنان، لذلك في حالة سقوط بعضها نتيجة حادثٍ أو تقدّم السن نصحوا بإعادة تثبيتها أو تعويضها بأسنانٍ مصنّعة من عظام البقر أو العاج. يقول الزهراوي: «وقد ترد الضرس الواحد أو الاثنين بعد سقوطهما في موضعهما، وتشبك كما وصفنا وتبقى، وإنما يفعل ذلك صانع دَرِب رفيق، وقد يُنحت عظم من عظام البقر، فيُصنع منه كهيئة الضرس، ويجعل في الموضع الذي ذهب منه الضرس، ويشدّ كما قلنا، فيبقى ويستمتع بذلك»(٥٠).

ويقول ابن القف: «وقد يتخذ سنٌ من عظم أو من عاج، ويركز عوض سنّ قد سقطت، ويشد بالشريط المذكور»(٥١).

ومسألة صناعة الأسنان من العظام أو العاج تعدّ بغير شكّ قفزة نوعية في هذا العلم.

خامسًا - أمراض الفم

١ - القروح العارضة في أفواه الصبيان (الأطفال)

ما جاء ذكره لدى الأطباء العرب والمسلمين في هذا الباب هو الحديث عن القروح، والقلاع، والبثر، والحر. نذكر فيما يأتي بعضًا من أقوالهم:

يقول الرازي عن تقرحات الفم في الأطفال بشكل عام: «تحدث التقرحات في فم الطفل في الجزء الأولً من أدوار حياته من رداءة الحليب أو غلظه... علامة النوع الحادّ احمرار مع ألمٍ شديد وجريان اللعاب، وعلامة النوع البسيط هو أنّ التقرحات تتلون بلونٍ أبيض، وقليلة الألم، ويزداد جريان اللعاب في الفم»(٥٢). ويبدو من كلام الرازي أنه يصف نوعين من التهابات الفم في الوليد قبل ظهور الأسنان، النوع الذي سماه البسيط هو ما نطلق عليه اليوم التهاب الفم نتيجة الفطريات، والنوع الآخر الذي يحدث نتيجة الفيروسات.

ويقول البلدي عن القلاع: «القلاع اسمٌ يدل على القروح العارضة في سطح الغشاء المحيط باللسان، وما يغشى داخل الفم، وبخاصة إذا كان معها حرارة نارية محرقة. أكثر ما تعرض هذه العلة للأطفال إما لرداءة كيفية لبن المرضعة، وإما للين الآلات من الطفل ورطوبتها حتى لا تحتمل ملاقاة اللبن»(٥٣). ثم يعدد أنواع القلاع:

١ - القلاع الخفيف.

٢ - الدبابة، (يقول عنها: وهي التي تكون من عفونة).

٣ - القلاع الشديد.

٤ - القلاع الأحمر.

٥ - القلاع الذي يكون لونه برّاقًا.

٦ - القلاع المائل إلى البلغم (غير برّاق).

٧ - القلاع المائل إلى السواد.

ويصف لكل نوعٍ من هذه الأنواع الأدوية الملائمة، وحسب عمر الطفل.

٢ - أمراض اللثة والبثر في الكبار

عالج الأطباء العرب أمراض اللثة بالأدوية والجراحة، فإذا كانت مسترخية فلا بدّ من علاجها بالأدوية القابضة، التي تشدّها خوفًا من تعرّض الأسنان إلى السقوط فيما لو بقيت مصابة

بالاسترخاء. إذا كان في اللثة وجعٌ بسبب ورمٍ أو التهاب، فمن الضروري التأكد منه والتمييز بينه وبين وجع الأسنان. يقول الرازي: «فإذا كان الوجع إنما هو في اللثة وحدها تكون اللثة تتوجع إذا غمزت عليها، فالفضل حينئذٍ في اللثة وحدها، فلا ينبغي حينئذٍ أن يتعرض لقلع شيءٍ من الأسنان»[٥٤].

«وقد يحدث في اللثة خرّاج صغيرة، أو ينبت فيها لحم زائد، ففي حالة الخراج يجب شقه بمبضع حتى يخرج القيح منه، كما يمكن أن يستأصل الخراج جميعه بالتقوير»[٥٥].

وعن قروح اللثة يقول ابن سينا: «قروح اللثة بعضها ساذجة، وبعضها مبتدئة في التعفن، وبعضها آخذة في التآكل»[٥٦]، ثم يصف العلاجات لكل نوعٍ منها.

وتكلم الزهراوي عن اللحم الزائد في اللثة فقال: «كثيرًا ما ينبت على اللثة لحمٌ زائد... فينبغي أن تعلقه بصنارة أو تمسكه بمنقاش وتقطعه عند أصله، وتترك المادة تسيل والدم، ثم تضع على الموضع زاجًا مسحوقًا، أو أحد الذرورات القابضة المجففة، فإن عاد بعد ذلك اللحم، وكثيرًا ما يعود، فاقطع باقيه واكوه، فإنه لا يعود بعد الكيّ إن شاء الله تعالى»[٥٧].

وعن البثر في الفم يقول ابن سينا: «أكثر ما يتبثر الفم لحرارةٍ في نواحي المعدة والرأس وبخارات، وقد يكون في الحميات، وقد قيل إذا ظهر في الحميات الحادة بثورٌ سود في اللسان مات العليل في اليوم الثاني»[٥٨].

ربما يشير ابن سينا بقوله هذا إلى مرض التهاب اللثة التقرحي الحاد Acute Ulcerative Gingivitis.

٣ - رائحة الفم الكريهة وعلاجها

إن الأسباب التي ذكرها الأطباء العرب والمسلمون لرائحة الفم الكريهة لا تختلف كثيرًا عما نعرفه اليوم.

يُطلق علي بن ربن الطبري على ذلك اسم البخر، يقول: «وأما البخر فإنه يكون من رطوبة منتنة عفنة، تتولد في المعدة، أو عفونة اللثة، أو من طعامٍ يبقى بين الأسنان فينتن...»، «وإن كان من نتن الأنف ومن نبات لحمٍ في الأنف عولج بقطع ذلك...»، «وإن كان من تجلّب شيءٍ منتن من الرأس إلى الأنف عولج بأن يكوى...»، «وإن كان من الأسنان، ويستدل عليه بالصفرة وبالتآكل وبالحفر، يقطع السنّ العفنة منها، ويبرد المتآكلة بالمبرد؛ ليستوي أطرافها، ويكوي أصول اللثة»[٥٩].

ويضيف ابن سينا سببًا آخر مهمًّا فيقول: «وقد تكون من نواحي الرئة كما يعرض لأصحاب السل»[٦٠].

سادسًا - جراحة الفم

١ - كسر الفك الأسفل والتهابه

كان علي بن العباس المجوسي[٦١] من أوائل من وصفوا كسر الفكّ الأسفل وصفًا صائبًا ودقيقًا، ثم تبعه الزهراوي[٦٢]، فذكر وصفًا يشبه وصف المجوسي إلاّ أنه أضاف تعليماتٍ للمريض بالهدوء والسكون، وأن يكون غذاءَه الأحساء اللينة. وقدر لالتحام الفك المكسورة مدة ثلاثة أسابيع، كما تعرض للمضاعفات المحتملة كالأورام وغيرها وعلاجها.

ويشير الزهراوي أيضًا إلى ضرورة معالجة العفن إن وجد، فيقول: «فإن كان العظم فيه عفنٌ يسير فاجرده من عفنه وسواده حتى ينقى، ثم عالجه حتى يبرأ»[٦٣].

ويقول الرازي: «وقد رأيت من سقط فكه السفلاني كله بتة، وما أسرع ما تبدر إليه العفونة والنواصير إذا كانت مدة تحت الضرس ولم تبادر بقلع ذلك، فكثيرًا ما يثقب اللحي حتى يصير للناصور رأس في الذقن بحذاء تلك السن أولاً، ثم عالجها بالدواء... وإذا كان الفساد فوق فإنه يُقلع منه عظام فقط؛ لأنه لا يمكن أن يفسد اللحي الأعلى كله إلا في صعوبة شديدة، فيبرأ حينئذٍ من عظام الخد»[٦٤].

٢ - الأورام

أ - العقد في الشفتين

يقول عنها الزهراوي: «أورام صغار يشبه بعضها

طب الأسنان عند الأطباء العرب والمسلمين

حب الكِرْسنَّة، وبعضها أصغر، فينبغي أن تقلب الشفة وتشق على كل عقدة، وتعلقها بالصنارة وتقطعها من كل جهة، ثم تحشو الموضع بعد القطع بزاجٍ مسحوق حتى ينقطع الدم... وتعالج الموضع...»(٦٥).

ب - الأورام تحت اللسان

تحدث عن ذلك الزهراوي وعن كيفية التفريق بين أنواعها ومعالجة كل نوعٍ، فقال: «قد يحدث تحت اللسان ورمٌ شبيه بالضفدع الصغير، يمنع اللسان عن فعله الطبيعي... وربما عظم حتى يملأ الفم. والعمل فيه أن يفتح العليل فمه بإزاء الشمس، وتنظر فيه، فإن رأيته كمد اللون وأسود صلباً، ولم يجد له العليل جسّاً، فلا تعرض له فإنه سرطان، وإن كان مائلاً إلى البياض فيه رطوبة فالق فيه الصنارة وشقه بمبضع لطيف من كل جهة... حتى تخرجه بكماله...»(٦٦).

ج - أورام اللسان

يقول عنها ابن سينا: «قد يعرض للسان أورامٌ حارة، وأورامٌ بلغمية، وأورامٌ ريحية، وأورامٌ صلبة وسرطان»(٦٧). ثم يذكر علاج كل نوع.

٣ - قطع الرباط تحت اللسان ويمنع الكلام Tonguetie

يقول الزهراوي حول ذلك: «قد يكون هذا الرباط الذي يعرض تحت اللسان، إما طبيعيًّا يولد به الإنسان، وإما أن يكون من جرحٍ قد اندمل. والعمل فيه أن تفتح فم العليل في حجرك، وترفع لسانه، ثم تقطع ذلك الرباط بالعرض حتى ينطلق اللسان من إمساكه... واحذر أن يكون الشقّ في عمق اللحم، فيقطع شرياناً هناك، فيعرض النزف. ثم ضع تحت اللسان فتيلة من كتّان، يمسكها العليل كل ليلة، لئلا تلتحم ثانية. فإن حدث نزفٌ فضع على المكان زاجاً مسحوقاً، فإن غلبك الدم فاكوِ الموضع»(٦٨).

وبذلك نأتي على نهاية هذا البحث الذي حاولنا فيه إبراز المفهوم العام لطب الأسنان عند الأطباء العرب والمسلمين قبل أكثر من ألف سنة، هذا المفهوم الذي لا نزال نجد فيه الكثير من الآراء وطرق العلاج التي تتفق وسير أحدث المفاهيم العصرية لطب الأسنان اليوم. ●

●●●

الحواشي

١ - الطب الأكدي: ١٥٠.
٢ - الطب الأشوري: ٣ - ٤.
٣ - صحتك في فمك: ٨.
٤ - طب الأسنان عند العرب: ٢٢٩.
٥ - كيف نشأ طب الأسنان القديم في الشرق القديم: ٦٥.
٦ - الحاوي في الطب: ٣/٩٣، ٩٥، ٩٦، ١١٧.
٧ - تاريخ الخلفاء: ١٥٠.
٨ - لسان الميزان: ٣/٢٢٠.
٩ - طب الأسنان عند العرب: ٢٢١.
١٠ - الترغيب والترهيب: ٣/١٢٠.
١١ - طب الأسنان عند العرب: ١٩٩.
١٢ - المصدر نفسه: ٢٠٠.
١٣ - القانون في الطب: ١/٢٨.
١٤ - سياسة الصبيان: ١٠٦.
١٥ - تدبير الحبالى والأطفال والصبيان: ٢٠٨.
١٦ - فردوس الحكمة: ٤٧.
١٧ - العمدة في الجراحة: ١/٢١.
١٨ - تدبير الحبالى والأطفال والصبيان: ١٢٧.
١٩ - المصدر نفسه: ٢٠٩.
٢٠ - المصدر نفسه: ٢٧٥.
٢١ - رسالة في حفظ الأسنان: ٥.
٢٢ - المنصوري: ٢٢٣.
٢٣ - القانون: ٢/١٨٤.
٢٤ - المصدر نفسه: ٢/١٨٦.
٢٥ - للمزيد من التفصيل يراجع المصدر السابق نفسه.
٢٦ - رسالة في حفظ الأسنان: ١٦.
٢٧ - الفم وأمراضه: ١٧ - ١٨.
٢٨ - المختارات في الطب: ٣/ ١٧٧ - ١٧٨.
٢٩ - القانون: ٢/١٩١.
٣٠ - صحتك في فمك وأسنانك: ٨٤.
٣١ - القانون: ٢/١٩١.
٣٢ - التصريف لمن عجز عن التأليف: ٢٧٥.
٣٣ - المقارنة بين التقسيمات المرضية لشرح الأسباب والعلامات والتقسيمات الحديثة لأمراض الأسنان واللثة: ١/١٣٣.
٣٤ - شرح الأسباب في الطب النافع للأصحاب: ورقة ٤٩.
٣٥ - «دراسة وتعليق على كتاب التصريف، الجزء الثلاثون للزهراوي»، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد ٢٦/ ٢/٥٠٦.
٣٦ - التصريف: ٢٧٥.
٣٧ - المختارات: ٣/١٧٨.

٣٨ – القانون: ٢/١٩١.
٣٩ – القانون: ٢/١٩٠.
٤٠ – الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب: ٢١١.
٤١ – القانون: ٢/١٨٩.
٤٢ – مختصر تاريخ الطب: ٨.
٤٣ – التصريف: ٩٧.
٤٤ – مختصر تاريخ الطب: ٩.
٤٥ – التصريف: ٢٧٩ – ٢٨١.
٤٦ – الموجز: ٢١٧.
٤٧ – التصريف: ٢٩١، ٢٩٣.
٤٨ – الموجز: ٢١٥.
٤٩ – التصريف: ٢٩٥.
٥٠ – التصريف: ٢٩٧.
٥١ – العمدة في الجراحة: ٢/١٩٧.
٥٢ – رسالة تدبير الصبيان.
٥٣ – تدبير الحبالى والأطفال والصبيان: ٢٧١ – ٢٧٤.
٥٤ – الحاوي: ٣/١٩٢.
٥٥ – الحاوي: ٣/٢٤٨.
٥٦ – القانون: ٢/١٩٤.
٥٧ – التصريف: ٢٧٣.
٥٨ – القانون: ٢/١٨٠.
٥٩ – فردوس الحكمة: ١٨٧.
٦٠ – القانون: ٢/١٨٣.
٦١ – كامل الصناعة الطبية: ٢/٥٠٤.
٦٢ – التصريف: ٧٢٠.
٦٣ – التصريف: ٢٨٩.
٦٤ – الحاوي: ٣/٢٤٩.
٦٥ – التصريف: ٢٧١.
٦٦ – التصريف: ٣٠١.
٦٧ – القانون: ٢/١٧٨.
٦٨ – التصريف: ٢٩٧.

المصادر والمراجع

ابن إسحاق : حنين.
– رسالة في حفظ الأسنان، تح. نجاة زكريا يوسف، وزكريا يوسف، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٣م.

أوتوشبيس.
– طب الأسنان عند العرب، ترجمة حسين مؤنس، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد ١٤، مدريد، ١٩٦٧م – ١٩٦٨م.

البدري : عبد اللطيف.
– الطب الأكدي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٧٦م.

البلدي : أحمد بن محمد.
– تدبير الحبالى والأطفال والصبيان، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

ابن الجزار : أحمد بن إبراهيم.
– سياسة الصبيان وتدبيرهم، تح. محمد الحبيب الهيلة، مط. المنار، تونس، ١٩٦٨م.

حسين : محمد كامل.
– الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، ط١، المنظمة العربية للثقافة والفنون، ليبيا.

الرازي : أبو بكر محمد بن زكريا.
– الحاوي في الطب، ط٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٧٧م.
– المنصوري في الطب، تح. حازم البكري الصديقي، ط١، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ١٩٨٧م.

الزهراوي : خلف.
– التصريف لمن عجز عن التأليف، معهد ويلكم، لندن، ١٩٧٣م.

س. سنجر ، أ. : أندرووف.
– مختصر تاريخ الطب، ط٢، لندن، ١٩٦٢م.

ابن سينا.
– القانون في الطب، مكتبة المثنى، طبعة مصورة، بغداد، د. ت.

السيوطي : جلال الدين.
– تاريخ الخلفاء، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٧م.

الطبري : علي بن ربن.
– فردوس الحكمة، تح. محمد زبير صديقي، مط. أفتاب، برلين، ١٩٢٨م.

عمران : آلاء.
– الفم وأمراضه، الموسوعة الصغيرة.

فرام : ريمون.
– كيف نشأ طب الأسنان القديم في الشرق القديم، مجلة تاريخ العرب والعالم، ع ٧ س ١، ١٩٧٩م.

فريد : مدحت.
– صحتك في فمك، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، د.ت.

ابن القف.
– العمدة في الجراحة، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، د.ت.

الكرماني : نفيس بن عوض.
– شرح الأسباب في الطب النافع للأصحاب، مخطوط، مكتبة الأوقاف بالموصل رقم ٥٥/٩.

المجوسي : علي بن عباس.
– كامل الصناعة الطبية، المطبعة الكبرى بالديار المصرية، ١٢٩٤هـ.

المنذري : عبد العظيم.
– الترغيب والترهيب، دار الفكر، ١٩٨٨م.

منصور : أحمد مختار.
– دراسة وتعليق على كتاب التصريف، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٢٦، ج٢.

ابن هبل : علي بن أحمد.
– المختارات في الطب، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٣هـ.

الهيتي : رياض عبد الحميد.
– المقارنة بين التقسيمات المرضية لشرح الأسباب والعلامات والتقسيمات الحديثة لأمراض الأسنان واللثة: الندوة القومية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، ١٩٨٩م.

مخطوطات نادرة :

المستنير في القراءات العشر

لابن سِوار المتوفى سنة ٤٩٦ هـ

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن

العراق

علم القراءات علمٌ جليل، وفنٌّ عظيم؛ لأنّه يتعلّق بأشرف كلام يُسمع ويُقرأ، وهو كلام الله، عزّ وجلّ.

ولا يستغني عن هذا العلم مفسِّر ولا فقيه ولا محدِّث ولا لغويّ ولا نحويّ؛ لتعلّقه بهذه العلوم جميعًا.

وثمة مخطوطات كثيرة في القراءات تنتظر مَنْ يمدّ إليها يد العناية المخلصة.

ومن هذه المخطوطات النفيسة كتاب (المستنير في القراءات العشر).

ومؤلف الكتاب أبو طاهر أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن سِوار البغدادي. وسِوار ككتاب كما ضبطه الفيروزآبادي في القاموس (سور)، والمرتضى الزَّبيدي في تاج العروس (سور). وضبطه محققو (معرفة القُرّاء الكبار) بفتح السين وتشديد الواو، وهو وَهْمٌ.

ولد ابن سِوار سنة ٤١٢هـ، وقرأ القراءات على شيوخ عصره، وقد أشار إلى أسمائهم في كتابه، وذكرهم ابن الجَزَري في غاية النهاية[١].

وسمع الحديث من شيوخ عصره، وأشار إلى قسمٍ منهم ياقوت في معجم الأدباء[٢]، والذهبي في معرفة القرّاء الكبار[٣].

قرأ عليه القراءات أبو علي بن سُكّرة الصَّدَفي، ومحمد بن الخضر المُحَوّلي، وأبو محمد سِبْط الخيّاط[٤].

وحدّث عنه الحافظ محمد بن ناصر، وأبو طاهر السِّلفي، وعبد الوهاب الأنماطي[٥].

أثنى عليه ابن الجوزي، قال: «وكان ثقة ثبتًا مأمونًا إمامًا في القراءات»[٦].

وقال الصفدي: «وكان إمامًا فاضلاً ثقة نبيلاً»[٧].

وقال ابن الجزري: «إمامٌ كبير، محقِّق، ثقة»[٨].

وتوفي ابن سِوار، رحمه الله، سنة ٤٩٦هـ، ودُفن عند قبر معروف الكرخي.

ومخطوطة المستنير نسخة نفيسة تحتفظ بها مكتبة نور عثمانية باستانبول، رقمها ٩١، وتقع في ٢٦٨ ورقة. وهي أقدم نسخة وصلت إلينا، عليها سماعات مؤرخة في السنوات: ٥٤٦هـ، ٥٤٩هـ، ٥٥٣هـ، ٥٦٢هـ، ٥٧٣هـ، ٦٣٣هـ، ٦٦٣هـ. وقد زودني بها مشكورًا الشيخ عطية أحمد.

والكتاب من مصادر ابن القاصح في كتابه (مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات)؛ إذ اختار منه قراءة أبي جعفر المدني، ويعقوب الحضرمي، وخلف بن هشام. وأشار ابن القاصح إلى ذلك في الورقتين الأولى والثانية من كتابه.

والكتاب أيضًا من الأصول التي اعتمد عليها ابن الجَزَري في كتابه: (النشر في القراءات العشر)(٩).

أما **منهج المؤلف** فقد بناه على مقدمة ذكر فيها:

فضل طلب العلم والعمل به، باب ما جاء في اتّباع السنّة في القراءة، باب ما جاء في إعراب القرآن، باب ما جاء في اللحن في القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن وفضل تعليمه.

وبعد هذه الأبواب قال ابن سِوار:

«فلنبدأ الآن بذكر الأسانيد التي قرأتُ بها حتى اتصلت إلى كلّ إمامٍ من الأئمة العشرة، ثمّ إسناد قراءتهم حتى يتصلوا برسول الله ﷺ، وأبيّن أسماءهم وأنسابهم وأسماء الرواة عنهم، وأورد فضل كلّ واحدٍ منهم قبل إسناده، ثم أُتبعُ ذلك بذكر اختلافهم في أصول القراءة: من الإدغام، والإظهار، والإمالة، والتفخيم، وتحقيق الهمز وتخفيفه، والمدّ، والقصر، والوقف، والهمزتين المختلفتين من كلمة ومن كلمتين، وغير ذلك من الأصول. ثم أذكر بعد ذلك اختلافهم في الحروف في كلّ سورة على الترتيب.

وكلّ حرفٍ فيه ثلاث قراءات فصاعدًا، فأذكر جميعها بأخصرِ ما أقدر عليه من تلخيص العبارة وأبينها.

وكلّ حرفٍ فيه قراءتان فأذكر أقلّهما رجالاً، وأهمل ذكر الأخرى.

وإنْ كانت الحروف المختلف فيها لها نظائر ذكرتها في أوّل موضعٍ يأتي منها إنْ كانت نزرة يسيرة، وإنْ كانت كثيرة قُلتُ: حيث حلّت. وربُما أعدت ذكر بعض الحروف في مكانه من كلّ سورة على سبيل المذاكرة، ومن الله تعالى أستمدُّ المعونة.

ذكر ترتيبهم في هذا الكتاب:

فابن كثير، ونافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف.

فإذا اتفق ابن كثير ونافع وأبو جعفر على حرف، قلتُ: قرأ أهل الحجاز. وإن انفرد عنهما ابن كثير، قلتُ: قرأ أهل المدينة. وإن اتفق أبو عمرو ويعقوب وأهل الكوفة على حرف، قلتُ: قرأ أهل العراق. وإن اتفق أبو عمرو ويعقوب، قلتُ: قرأ أهل البصرة. وأنسب مَن بقي من أهل العراق إلى الكوفة. وأقول في المكي، والشّامي: قرأ ابن كثير، قرأ ابن عامر، لا أنسبهما إلى بلدهما.

فهؤلاء الأئمة في القراءة بالحجاز والشام والعراق، رحمة الله عليهم أجمعين».

وبعد هذه المقدمة ذَكَرَ إسناد قراءة كلّ واحدٍ من العشرة، وشغل ذلك ثلاثًا وسبعين ورقة.

ثم أتبع ذلك الفصول والأبواب الآتية:

- فصل : ذكر إدغام أبي عمرو الموسوم بالكبير.
- فصل : ذكر إدغامه على ترتيب حروف المعجم.
- فصل : من المتقاربين.
- باب النون والتنوين.
- باب الهمز السّاكن في الأسماء والأفعال.
- باب الهمز المتحرك.
- باب يشتمل على مذهب حمزة في الوقف بترك الهمزة على ما يصله بالهمز.
- باب المدّ والقصر.
- باب الإمالة.
- فصل : ذكر إمالة قتيبة على ترتيب حروف المعجم.
- باب الهمزتين.

وقال في آخر الأصول (ق ١٣٠ب):

«فأمّا الياءات فسنذكر تحريكها وإسكانها وحذفها وإثباتها في آخر كلّ سورة على ترتيبها إنْ شاء الله تعالى».

ثم يأتي القسم الثاني من الكتاب، وهو فرش الحروف، من ق ١٣١ إلى ق ٢٦٤، وبعدها أربع ورقات فيها سماعات أشرنا إلى تاريخها.

ونذكر أخيرًا قراءات سورة إبراهيم عليه السلام: وتقع في الورقتين ١٩٢ و١٩٣، وسورة الصف: وتقع في الورقة ٢٥١، وسور المسد، والإخلاص، والفلق، والناس: وتقع في الورقتين ٢٦٣ و٢٦٤، ليقف القُرّاء عليها.

والحمد لله أوّلاً وآخِرًا، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

سورة إبراهيم عليه السلام

«**ألم**»(١): ذُكِر.

قرأ أهلُ المدينة وابن عامر وأبان والمفضّل وعبد الوارث إلاّ القزّاز: «**الحميدِ اللّهُ**»(١ - ٢) بالرفع في الحالين. وافقهم في الابتداء ابن فليح ويعقوب إلاّ روحًا وأبا حاتم.

قرأ أبو عمرو: «**سُبْلَنا**»(١٢) بسكون الباء هنا، وفي العنكبوت(٦٩). «**وخابَ كلُّ جبّار**»(١٥): ذُكِر.

قرأ أهلُ المدينة: «**الرّياحُ**»(١٨) بألف، هنا، وفي عسق(٣٣).

قرأ حمزة والكسائي وخلف: «**خالِقُ السمواتِ**»(١٩)، بألف، ورفع القاف، و«**الأرضِ**» بالخفض.

وفي النّور: «**واللهُ خالِقُ كلِّ**»(٤٥) مثله.

قرأ حمزة: «**وما أنتم بمصرِخِيِّ إنّي**»(٢٢) بكسر الياء.

«**أُكُلَها**»(٢٥): ذُكِر.

روى ابن ثوبان بإسناده عن خلف، فيما ذكره أبو علي العطّار: «**دار البوار**»(٢٨)، و«**القهّار**»(٤٨) هذين خاصة، موافقة لِمَنْ أمالَ. وكذلك رَوَى حمّاد والنقّاش عن الشّموني أيضًا.

قرأ ابن كثير وأبو عمرو: «**ليَضلوا**»(٣٠) بفتح الياء. وفي الحجّ(٩)، والزّمر(٨): «**ليَضلّ**» بفتح الياء أيضًا.

وافقهما رُويس، إلاّ في لقمان(٦).

قرأ ابنُ كثير وأهلُ البصرة: «**لا بَيْعَ فيه ولا خِلالَ**»(٣١) بفتح العين واللام، من غير تنوينٍ فيهما، وقد ذُكِر.

رَوَى أبان، عن عاصم، وأبو حاتم وزيد جميعًا عن يعقوب:

«**مِن كلٍّ ما**»(٣٤) بالتنوين، من غير إضافة.

قرأ الكسائي: «**عَصاني**»(٣٦) بالإمالة، وقد ذُكِر.

«**آمنًا**»(٣٥)، و«**بوادٍ غيرِ**»(٣٧): ذُكرا.

روى الحلواني عن هشام غير طريق ابن زبان: «**أفئيدةً**»(٣٧) بياءٍ ساكنة بعد الهمزة، مثل: أَفْعِيدَة.

أمالَ ورش من طريق المصريين: «**من الثّمراتِ**»(٣٧): وقد ذُكِر.

روى أبو زيد من طريق الزّهري: «**إنّما يؤخّرهم**»(٤٢) جزم. وقد ذكر تخفيف الهمزة.

قرأ الكسائي: «**لَتَزولُ**»(٤٦) بفتح اللام الأولى ورفع الثانية.

روى أبان: «**يومَ نُبَدّلُ**»(٤٨) بالنون، وكسر الدّال. «**الأرضَ**» بالنّصب. و«**السّمواتِ**» بخفض التّاء في حال النصب. ولا خلافَ في نصب «**غير**».

روى قتيبة: «**فِي الأصفاد**»(٤٩) بالإمالة.

روى زيد وأبو حاتم: «**مِن قِطْرٍ**»(٥٠) بكسر القاف، وسكون الطّاء، والتنوين. «**آنٍ**» بقطع الهمزة وفتحها ومدّها.

الياءات المحركة

«**لِيَ عليكم**»(٢٢): فتحها حفص.

«**لعباديَ الذين**»(٣١): أسكنها ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو أيوب عن اليزيدي، من طريق السامري، وأبان والأعشى وأبو حاتم وروح جميعًا عن يعقوب.

«**إنّيَ أَسْكَنْتُ**»(٣٧): فتحها أهل الحجاز وأبو عمرو.

الياءات المحذوفة

«**وخافَ وعيدِي**»(١٤): أثبتها في الحالين يعقوب. تابعه ورش في الوصل. وفي قاف موضعان (١٤، ٤٥).

«**أشركتموني**»(٢٢): أثبتها في الوصل أبو جعفر وإسماعيل وابن شَنَبوذ، عن قنبل، وأهل البصرة

والعباس وابن حوثرة، عن قتيبة، ووقف يعقوب وحده بالياء.

«**دُعائي**»(٤٠): أثبتها في الوصل البزّي وابن عبد الرزاق وابن الصبّاح والنهرواني عن قنبل، وابن الشّارب عن الزينبي، وأبو جعفر ووَرْش وإسماعيل وأهل البصرة غير مدين وحمزة والبرجمي. وأثبتها في الوقف البزّي وابن شَنَبوذ والبرجمي ويعقوب، إلاّ أنّ ابن شَنَبوذ حذفها وصلاً.

سورة الصف

«**فلمّا زاغوا**»(٥)، «**ساحِرٌ**»(٦)، «**ليُطْفِئوا**»(٨): ذُكِرَ جميعه.

قرأ أهل الحجاز وأهل البصرة إلاّ زيدًا عن يعقوب وعاصم إلاّ حفْصًا: «**بَعْدِيَ اسمُهُ**»(٦) بفتح الياء.

قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي وخلف وحفص: «**مُتِمُّ**»(٨) غير منوّن، «**نوره**» بالخفض.

قرأ ابن عامر: «**تُنَجّيكُم**»(١٠) بالتشديد.

قرأ ابن عامر وأهل الكوفة ويعقوب إلاّ الوليد: «**أنصارَ الله**»(١٤) بالإضافة.

رَوَى قُتيبة والدّاجوني، عن ابن ذكوان، والزهري عن أبي زيد: «**للحواريين**»(١٤) بالإمالة.

«**من أنْصاري**»(١٤): ذُكِر.

سورة المسد

قرأ ابن كثير: «**أبي لَهْبٍ**»(١) بسكون الهاء.

قرأ عاصم: «**حمّالةَ**»(٤) بنصب التّاء.

رَوَى نصير: «**في جيدها**»(٥) بالإمالة.

سورة الإخلاص

رَوَى أبو خلاّد عن اليزيديّ: «**أحَدُ اللهُ**» (١ – ٢) بضَمِّ الدّالِ وصلتها باسمِ اللّهِ، من غيرِ تنوين.

قرأ حمزة وإسماعيل والمسيبي إلاّ هبة الله عن زيد: «**كُفْوًا**»(٤) بسكون الفاء. ورواه حفص بالتّثقيل والهمزة.

سورة الفلق

رَوَى ابن أبي سريح: «**النّافِثاتِ**»(٤) بألفٍ قبل الفاء، وكسر الفاء وتخفيفها.

رَوَى قُتيبة: «**حاسد**»(٥) بالإمالة.

سورة الناس

«**بربِ النّاس**»(١): ذُكِرَ.

رَوَى نصير غير طريق ابن العلاّف: «**الخَنّاس**»(٤) بالإمالة.

بسم الله الرحمن الرحيم
رب يسر وأعن قال الشيخ الإمام العالم
أبو طاهر أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن سوار
المقرئ رضي الله عنه الحمد لله ولي الإنعام
وبارئ الأجسام ومحيي رفات العظام [illegible]
الصمد السلام الذي تفرد بالبقاء والدوام
وكتب الفناء على الخلائق والأنام فقال
سبحانه من ملك لا يرام وحي لا ينام كل
من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام تنزه أن يتجاوره عقب الليالي
والأيام وأجرى الأمور بإرادته بالمحتوم الإبرام
ورفع السموات وسطح الأرضين وجعل بينهما

ظلاما من الغمام وأخرج به ثمرات من نخيل ذات
الأكمام يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام
لا إله إلا هو ذو العزة والانتقام أحمده على نعمه
المتتابعة الجسام وأعوذ به من عواقب
الاجترام وأشهد أن لا إله إلا الله وحده شهادة
أدخرها للعرض يوم القيام وأشهد أن محمدا
عبده ورسوله أرسله بجميع الآيات وأوضح
الأحكام فبلغ ما أمر به من غير إبهام وندبنا
إلى الشريعة البيضاء ودين الإسلام وحثنا
على طلب العلم وتعليم كتابه المبين للحلال والحرام
صلى الله عليه وعلى أهل بيته وأصحابه الأعلام
الكرام وسلم تسليما أما بعد فإن أول ما ندبنا
الله تعالى إليه وتعبدنا به طلب العلم والعمل
به لقول النبي صلى الله عليه وسلم طلب العلم
فريضة على كل مسلم ومسلمة حدثنا أبو محمد
الحسن بن محمد الخلال رحمه الله حدثنا أبو
الطيب محمد بن الحسين بن جعفر النحاس قال

الحواشي

١ – غاية النهاية: ١/٨٦.
٢ – معجم الأدباء: ١/٣٩٧.
٣ – معرفة القراء الكبار: ١/٤٤٨.
٤ – معرفة القراء الكبار: ١/٤٤٨.
٥ – معجم الأدباء: ١/٣٩٧، معرفة القراء الكبار: ١/٤٤٨.
٦ – المنتظم: ٩/١٣٥.
٧ – الوافي بالوفيات: ٧/٢٠٥.
٨ – غاية النهاية: ١/٨٦.
٩ – ينظر النشر في القراءات العشر: ١/٨٢.

ثَبَت المصادر

ابن الجزري : محمد بن محمد :

– غاية النهاية في طبقات القراء، تح. برجستراسر، مصر ١٩٣٢.

– النشر في القراءات العشر، بإشراف علي محمد الضباع، مصر. د.ت.

ابن الجوزي : عبد الرحمن بن علي :

– المنتظم، حيدر آباد، ١٣٥٧هـ.

الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد :

– معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تح. بشار عواد، وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي، بيروت، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

ابن سوار : أحمد بن علي :

– المستنير في القراءات العشر، مصورة الشيخ عطية أحمد عن مخطوطة نور عثمانية رقم ٩١ باستانبول.

الصفدي : صلاح الدين خليل بن أيبك :

– الوافي بالوفيات (ج٧)، تح. إحسان عباس، بيروت، ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.

ابن القاصح : علي بن عثمان :

– مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات، تح. عطية أحمد محمد، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية ١٩٩٦م.

ياقوت الحموي :

– معجم الأدباء، تح. د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٩٣م.

●●●



مخطوط

تقريرات وزيادات على حاشية اللبدي على شرح دليل الطالب المسمى بنيل المآرب شرح دليل الطالب

للشيخ محمد بن سعيد بن غباش

المتوفى ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م

الأستاذ/ عبد القادر أحمد عبد القادر
قسم المخطوطات
مركز جمعة الماجد - دبي

تقريرات وزيادات على حاشية اللبدي على شرح دليل الطالب المسمى بنيل المآرب شرح دليل الطالب

الحمد لله الذي جعل العلم أشجارًا وارفة الظلال، كريمة الثمار، يلجأ إليها الجائع والظامىء والتعب، فيأخذ الجائع منها ما يحتاج إليه، ليزيل عن نفسه مدلهمّ الجهل الذي يغلف حياته، ويأخذ منها الظامىء رشفات ترشده إلى سلوك السبيل الأمثل، ويستريح في ظلها المكدود، فيأخذ قسطه من الراحة والمتعة، كما جعل الكتب ثمارًا طيبة، يمضغها طالب العلم طعامًا، فيأخذ منها الفكر العصارة. وقد جعل الله العلماء كالزرّاع، يبذرون علمهم على صفحات الدفاتر، فتينع وتثمر، ويتناولها الجميع كلّ بطريقته الخاصة، يضيف إليها بعضهم ما يضيف، ويعلّق عليها بعضهم الآخر ما يعلّق.

ولعلّ من أهمّ العلوم التي يحتاج إليها كل الناس في كلّ زمانٍ ومكان؛ لمعرفة الحلال والحرام، وللسير على هداها في الحياة؛ لتقوية الأسباب بينهم وبين ربهم، علم الفقه، فقد استقرأ الأئمة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وانطلقوا من هذه النصوص يؤسسون ويبنون هذا الصرح الشامخ الذي يلجأ إليه كل مضطر، وجاء من بعدهم العلماء والأتباع، يزيّنون هذا الصرح، ويزيدون في أنواره؛ ليهتدي بأشعتها المهتدون.

ومن الأئمة الذين أسسوا أحكام الفقه وفق ما فهموه واستخلصوه من تلك النصوص الإمام أحمد ابن محمد بن حنبل (-٢٤١هـ)، فأقام بذلك بناء مذهبٍ متكامل، صار يعرف فيما بعد باسمه، وسار على نهجه علماء وتابعون، وأخذوا يفصّلون جزئياته ويفرّعونها، من خلال المصنفات التي صاغوها، فامتلأت بعصارة فكرهم وعلمهم، وانتشرت هذه المصنفات بين المتعلمين والمعلمين، الذين قاموا بدورهم بتفسير ما كانوا يرونه غامضًا وشرحه، وبتفصيل ما يعتقدونه مجملاً، فكثرت بذلك الشروح

ووُضع على هذه الشروح حواشٍ تُيسّر السبيل أمام قارئيها.

ومن الكتب التي اعتنى بها العلماء كتاب (دليل الطالب)، للفقيه المؤرخ الأديب مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي الحنبلي (- ١٠٣٣هـ)، وهو كتابٌ في الفقه الحنبلي؛ فقد اهتمّ به كثيرٌ من العلماء، من شارحٍ له، أو واضع حاشية عليه، أو ناظم له، فمن شروحه:

- شرح إسماعيل بن عبد الكريم الجرّاعي (-١٢٠٢هـ)، ذكره ابن بدران، كما ذكره صاحب سلك الدرر، وقال: لم يتمّ الكتاب[١].
- شرح عبد الله المقدسي، ذكره ابن عوض في حاشيته[٢].
- شرح صالح البهوتي، المعنون بِ (مسلك الراغب شرح دليل الطالب)[٣].
- شرح الشيخ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويّان (- ١٣٥٣هـ)، المعنون بِ (منار السبيل بشرح الدليل)، وهو مطبوع[٤].

أما الحواشي عليه، فمنها:

- حاشية ابن عوض، أحمد بن عوض بن محمد (حيّ ١١٠١هـ)، ذكرها صاحب السحب الوابلة[٥]، وقد اعتمد عليها اللبدي في حاشيته.
- حاشية مصطفى الدومي الصالحي (- ١٢٠٠هـ)، ذكرها ابن بدران[٦].
- حاشية الشيخ محمد بن عبد العزيز بن مانع، مدير المعارف بالمملكة العربية السعودية في وقته، وقد طبعت هذه الحاشية مع متن الدليل، بإشراف قاسم ابن درويش فخرو من أهل قطر[٧].
- حاشية الشيخ صالح بن عثمان القاضي (-١٣٥١هـ)[٨].

أمّا المنظومات التي نظم فيها مؤلفوها كتاب دليل الطالب، فمنها:

- نظم محمد بن إبراهيم بن عريكان، من أهل القصيم[٩]، في ثلاثة آلاف بيت.
- نظم الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي (- ١٣٧٦هـ)، في ٤٠٠ بيت[١٠].
- نظم الشيخ موسى محمد شحادة الرّحيبي، من المعاصرين، وعنونه بِ (منظومة المذهب المنجليّ في الفقه الحنبلي)، طبع هذا النظم، وصدر عن دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠١هـ[١١].
- نظمُ عالم من علماء حلب[١٢].
- نظمَ كتاب البيوع منه سليمان بن عطية المزيني (- ١٣٦٣هـ) في ١٦٠ بيت، وعنون نظمه بِ (الحائليّة)[١٣].

ومن أهم الشروح شرح شمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن أحمد السفاريني (- ١١٨٨هـ)، وشرح عبد القادر بن عمر بن عبد القادر الشيباني التغلبي الدمشقي (- ١١٣٥هـ)، وكلا الشرحين عنونا بنيل المآرب شرح دليل الطالب[١٤]. ولهذين الشرحين تعلق بهذا المخطوط الذي نعرض له.

فقد قام الشيخ عبد الغني بن ياسين اللبدي (-١٣١٧هـ) بكتابة حاشية على شرح السفاريني لكتاب (نيل المآرب شرح دليل الطالب)، أو على شرح الشيباني له[١٥]، وقام ابنه الشيخ محمود بن عبد الغني بتجريد هذه الحاشية من نسخة كتاب (نيل المآرب شرح دليل الطالب) الخاصة بوالده[١٦]، ووضعها مستقلة في كتاب، وقد استعار الشيخ محمد بن سعيد بن غباش الحنبلي الأزهري نسخة هذه الحاشية من ابن مصنفها عندما مرّ به في فلسطين في التاسع من شهر شعبان عام ثمانية

وأربعين وثلاثمائة وألف، فعمد إليها ونسخها، غير أنه لم يُبقها على حالها، وإنما أضاف إليها أشياء منه، وقد ذكر في مقدمته منهجه في زياداته وإضافاته، الذي سنوضحه مفصّلاً عند الحديث عن هذه الزيادات، التي يمكن أن تعدّ حاشية ثانية على حاشية اللبدي.

هذا ومن الجدير بالذكر أننا، قبل أن نعرض ما زاده محمد بن سعيد بن غباش، سنقدّم تمهيدًا نعرف فيه مؤلف كتاب الدليل، وشارحيه، وواضع الحاشية عليه ومجردها، ثم نعرّج على ابن غباش، فنعرّف به، وبمنهجه، وبأهمية الزيادة التي كتبها على الحاشية، وبمصادره، وعلمه، وعمله.

أما مؤلف الكتاب – دليل الطالب – فهو مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي، نسبةً إلى طولكرم، مدينة بفلسطين، تقع قريبًا من الساحل، نزيل مصر، شيخ الإسلام، من العلماء الأعلام، صاحب التآليف العديدة والتحريرات المفيدة، العلاّمة بالتحقيق والتدقيق، كان فردًا من أفراد العلماء علمًا وفضلاً واطّلاعًا، جمع من العلوم أصنافًا.

وقال عنه المحبي في تاريخه (خلاصة الأثر في تراجم أعيان القرن الحادي عشر)(١٧): هو أحد أكابر علماء الحنابلة بمصر، كان إمامًا فقيهًا محدّثًا، ذا اطلاعٍ واسع على نقول الفقه ودقائقه، ومعرفة تامّة بالعلوم المتداولة.

أخذ الفقه عن الشيخ محمد المرداوي، وعن القاضي يحيى بن موسى الحجّاوي، ثم دخل مصر وتوطنها، وأخذ بها بقية العلوم من حديثٍ وتفسير عن الشيخ الإمام محمد حجازي الواعظ، والمحقق أحمد الغنيمي، وكثير من المشايخ المصريين، وأجازه شيوخه وتصدر للإقراء والتدريس بجامع الأزهر، ثم تولى المشيخة بجامع السلطان حسن، ثم أخذها عنه معاصره إبراهيم الميموني، ووقع بينهما ما يقع بين الأقران، وألّف كلّ منهما في الآخر رسائل.

كان منهمكًا في العلوم انهماكًا كليًّا، قطع زمانه بالإفتاء والتدريس والتحقيق والتصنيف، فجاءت تآليفه كثيرة وغزيرة، في موضوعات متنوعة ومتعددة، من فقه وحديث، ونحو، وعقائد، وأدب، ومعارف عامة، وتراجم، وتاريخ، وعلوم، وقرآن، وطب، وتفسير، وغير ذلك من إفتاء ورسائل تلقّاها الناس بالقبول وتداولوها.

ومن مصنفاته :

دليل الطالب في الفقه، في نحو عشرة كراريس، وتشويق الأنام إلى حج بيت الله الحرام، والروض النضر في الكلام على الخضر، وإتحاف ذوي الألباب في قوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب**﴾، وإرشاد من كان قصده إعراب لا إله إلا الله وحده، وغير ذلك كثير.

ومن الجدير بالذكر، إلى جانب تصانيفه، أنه كان شاعرًا، له ديوان شعرٍ مشهور، ومن شعره:

إنما الناس بلاءٌ ومحن
وهمومٌ وغمومٌ وفتن
وعناءٌ وضناءٌ قربهم
وهلاكٌ ليس فيه مؤتمَن
حسّنوا ظاهرهم كي يخدعوا
ليس في باطنهم شيءٌ حسن
فاحذرن عشرتهم واتركنها
واجتنبهم سيّما هذا الزمن

وقد أسلم الكرمي روحه لله بمصر في شهر ربيع الأول سنة ١٠٣٣هـ(١٨).

قلنا سابقًا إن كتاب (دليل الطالب) كان ممن تصدى لشرحه عالمان جليلان، هما السفاريني والشيباني التغلبي، وأن اللبدي كتب حاشية على شرح أحدهما، لذلك لا بدّ من معرفة الشارحين والتعريف بهما، **فالسفاريني** هو: محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني الشهرة والمولد، الحنبلي الزاهد الصوفي، مسند الشام الحافظ الكبير، المتقن، كان ناصرًا للسنّة، قامعًا للبدعة، قوّالاً بالحق، مقبلاً على شأنه، ملازمًا لنشر علوم الحديث، محبًا في أهله، ولد في قرية سفارين من أعمال نابلس سنة ١١١٤هـ، ونشأ بها، ثم رحل إلى دمشق، وأخذ عن أعيانها، فقرأ على المتصدّرين بها إذ ذاك من الأئمة، كالشيخ عبد الغني النابلسي، والشيخ محمد بن عبد الرحمن الغزي، وأخذ الفقه عن الشيخ عبد القادر التغلبي، والشيخ مصطفى بن عبد الحق اللبدي، وأخذ عنهم التفسير والحديث، وعن الشهاب أحمد بن علي المنيني، والشيخ عبد الرحمن السليمي، والشيخ مصطفى السواري، فانتفع منهم.

ثم عاد إلى سفارين قريته بعد أن امتلأت صدفته بجواهر العلوم، وطفح حوضه بماء الفهوم، وأقام بها مدة، ثم ارتحل عنها إلى مدينة نابلس، وتوطنها إلى أن لبّى نداء ربه.

كان رحمه الله جليلاً صاحب سمت ومهابة، كثير العبادة، لا تخلو مجالسته من فائدة، فكان يطرح المسائل على الطلاب والأقران، وتدور بينه وبينهم المحاورات المفيدة، وكان حريصًا على جمع كتب العلم.

ترك تآليف عديدة، وأجوبة سديدة، في الفقه، والحديث، والآداب، والتاريخ، والعقائد، وأصول الفقه، ومصطلح الحديث وغيرها من العلوم.

ومن مصنفاته :

كشف اللثام في شرح عمدة الأحكام، وشرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، وتحبير الوفا في سيرة المصطفى، والجواب المحرر في الكشف عن حال الخضر والإسكندر، وشرح منظومة الكبائر الواقعة في الإقناع، وغير ذلك كثير.

وقد استجاب لنداء ربه في مدينة نابلس، في شوال سنة ١١٨٨هـ، ودفن في تربتها الشمالية(١٩).

أما الشارح الثاني فهو عبد القادر بن عمر بن عبد القادر الشيباني التغلبي الحنبلي، أبو التّقى، ولد في دمشق سنة ١٠٥٢هـ، وبدأ يطلب العلم مذ شبّ عن الطوق، لازم الشيخ عبد الباقي الحنبلي، وولده، والشيخ محمد البلباني، وأجازه بمروياته، واجتمع بالبرهان الكوراني، وغيرهم. له ثبت وافٍ بتعداد مشايخه وما أخذ عنهم، جمعه له الشمس محمد بن عبد الرحمن الغزي. لم تذكر المصادر التي ترجمت له من تصانيف غير هذا الشرح. وقد لبّى نداء ربّه سنة ١١٣٥هـ في دمشق، ودفن بمرج الدحداح(٢٠).

أما **مصنف الحاشية** : فهو الشيخ عبد الغني بن ياسين اللبدي، نسبةً إلى قرية كفر اللبد، من أعمال نابلس، عالمٌ جليل وفاضل نبيل، ولد في سنة ١٢٦٢هـ، وطلب العلم في مصر، وكان جلّ انتفاعه على العلامة يوسف البرقاوي (- ١٣٢٠هـ)، شيخ رواق الحنابلة بالجامع الأزهر، حجّ وجاور بمكة المكرمة سنين عديدة، وصار مدرّسًا بحرمها الشريف، كان تقيًّا مهيبًا حسن الهيئة، ولم يزل مجاورًا مقبلاً على شأنه حتى توفي بمكة، وكانت وفاته سنة ١٣١٧هـ.

لم تذكر له المراجع التي ترجمت له غير حاشيته التي وضعها على (شرح دليل الطالب) التي تدلّ على

Afāq al - Taqāfa Wa al - Turāt
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form

قسيمة اشتراك

سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : .... Issues # عدد النسخ : .... # of Copies :

ابتداء من تاريخ : .... Subscription Date : ....

شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐

التاريخ : .... Date : التوقيع : .... Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.
للأفراد : ٦٠ درهماً.
للطلاب : ٤٠ درهماً.

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي
Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afāq al - Taqāfa Wa al - Turāt

آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

الاسم الكامل : .... Name :

المؤسسة : .... Institution :

العنوان : .... Address :

صندوق البريد : .... P.O. Box :

العدد : ☐ Issues No. : عدد النسخ : ☐ No. of Copies :

اهداء Gift ☐ تبادل Exchange ☐ اشتراك Subscription ☐

التاريخ : .... Date : التوقيع : .... Signature :

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب : ٥٥١٥٦ ـ فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṭaqāfa Wa al - Turāṯ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

Name : .... الاسم :

Address : .... العنوان :

Country : .... البـلـد :

Phone : .... هاتف   P.O. Box : .... ص.ب :

Fax : .... فاكس :

فضله العلمي وسعة اطلاعه، وكتاب مناسك الحج[٢١]، وعقيدة، منها نسخة بخطه في مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، في ١٥ ورقة[٢٢].

أمّا **مجرّد الحاشية** فهو الشيخ محمود بن عبد الغني اللبدي، نجل واضع الحاشية، وقد اشتغل بالعلم واشتهر به، وقد استقرّ في بلدة برقا من أعمال نابلس في السنوات الأخيرة من عمره، وفرّغ نفسه للتدريس، حتى إنه كان يعقد للنساء ببيته دروسًا يومي الاثنين والخميس، أدّت إلى تمسّك الكثير منهن بالدين، والالتزام بالأحكام الشرعية. وقد كان على درجة حسنة من التحقيق، كما يعلم من استدراكاته على كلام والده وغيره، وقد أسلم روحه قبيل سنة ١٣٦٠هـ، ونقل جثمانه من برقا إلى بلده ودفن بها[٢٣].

أما **ناسخ الحاشية**: ومن زاد عليها زياداتٍ يُشار إليها بالبنان فهو: محمد بن سعيد بن غباش بن مصبح بن زائد بن صقر بن أحمد الحنبلي الأزهري[٢٤]، من القضاة والعلماء والوجهاء، الذين كان الناس في مجتمع الإمارات يلجؤون إليهم في حلّ المشكلات التي تعترض حياتهم، والمنازعات التي كانت تقع بين الحين والحين بينهم، كما المجتمعات الأخرى.

ولد في المعيريض في رأس الخيمة سنة ١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م، وينتمي إلى عشيرة آل بو راجح من آل قيس، وهي بطن من قبيلة بني مرّة.

وكان لاشتغال والده بالتجارة أثرٌ كبير في تيسير السبيل وتمهيد الطريق أمامه للسفر من أجل طلب العلم.

درس في طفولته في الكتاتيب، حيث كانوا يدرسون فيها القرآن والأحاديث وعلوم الدين. وقد ذكر الشيخ ابن غباش في مذكراته أنه تلقى علومه الأولى على الشيخ أحمد بن حمد الرجباني القادم من نجد، فدرس على يديه كتاب التوحيد، وتفسير الطبري، وأوائل كتاب دليل الطالب، لمرعي الكرمي، ومتن الرحبيّة في الفرائض، والمقدمة الآجرومية.

وبعد أن أنهى ابن غباش دراسته على يد هذا العالم ألحقه والده بالمدرسة التّيميّة التي أنشئت في الشارقة.

وقد قام مدير المدرسة علي المحمود بإيفاد بعثةٍ من المتفوقين في المدرسة التّيميّة للدراسة في المدرسة الأثريّة في الدوحة في قطر، حيث كانت هذه المدرسة متميّزة بأساليب التدريس فيها، وكان ابن غباش على رأس هذه البعثة.

فقرأ في المدرسة الأثريّة على الشيخ محمد بن عبد العزيز المانع، الحمويّة والتدمريّة من كتب التوحيد، وكتاب النونيّة لابن القيم، وشرح السفاريني على عقيدته المشهورة، وحفظ كتاب دليل الطالب، وقرأ شرحه للشيخ عبد القادر التغلبي، وغيرها من كتب الفقه، والفرائض، والنحو، والصرف، وذكر كلّ ذلك في مذكراته.

وبعد أن أنهى دراسته في المدرسة التّيميّة عاد إلى رأس الخيمة، والتقى الشيخ محمد بن عبدالله الفارسي، فدرس عليه أيضًا.

ثم هيّأ الله له أن ينطلق، نتيجة تعلّقه بالعلم وحبّ المعرفة، إلى الأزهر للدراسة فيه. فتلقى فيه العلم على أساتذة لهم باعٌ طويل في العلوم، وتلقّى العلم على كبارهم، فدرس الحديث والمصطلح، والفقه وأصوله، والصرف والنحو، وفنون البلاغة والعروض والقوافي، وفن الوضع، وآداب البحث والمناظرة، فبرع فيها، وكان من المتفوقين.

ثم عاد إلى مسقط رأسه في رأس الخيمة، ومارس القضاء خلال إقامته في وطنه، ولكنه انطلق في أثناء الحرب العالمية الثانية من رأس الخيمة إلى السعودية نتيجة تردي الأحوال، واشتغل في السعودية بالتدريس في مدرسة ثانوية الأحساء بالهفوف، ثم عُيّن مساعدًا لرئيس محاكم الخُبر.

ثم دعي إلى قطر؛ ليتولّى إدارة المعهد الديني، وبقي فيه إلى عام ١٩٦٩م، ولكن القدر لم يمهله، فتعرض لحادث سيارة، نقل على أثره للعلاج في الهند، وهناك سلّم روحه لبارئها في العام نفسه، بعد حياةٍ حافلة بحب العلم والعطاء. ولم نتمكن من الوصول إلى معرفة مصنفاته التي صنفها غير مذكراته، وهذه الحاشية التي نعرض لها، فرحمه الله رحمةً واسعة، وأسكنه فسيح جنانه(٢٥).

المخطوط

ذكرنا في المقدمة أن هذا المخطوط يتضمن حاشيتين على شرح كتاب (دليل الطالب)، المعنون بنيل المآرب شرح دليل الطالب، والموجود في هذه النسخة جزء منهما، يتضمن المقدمة (الديباجة)، وكتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، وكتاب الجنائز.

حاشية شرح الدليل المسمى نيل المآرب
التي جردها من تحريرات العلامة
الشيخ عبد الغني اللبدي الحنبلي
ابنه الفاضل محمود نزيل
جلجولية من قرى
نابلس فلسطين
غفر الله
لهما

ثم توفي المؤلف الشيخ عبد الغني بن ياسين المذكور يوم الجمعة الموافق ١٦ ذي الحجة سنة ١٣١٩
[illegible] المشرفة عقب [illegible] وصلى [illegible] المصلاه [illegible]

قال جامعها من حاشية الفاضل المذكور العلامة محمد بن سعيد بن غباش [illegible]
[illegible] احمد [illegible] الازهري [illegible] تلك
الحاشية هذه التعليقات هذه منها [illegible] من الابن للمؤلف محمود عبد الغني
اللبدي [illegible] مرور [illegible] عليه بفلسطين [illegible] شهر شعبان بعام ثمان واربعين
وثلاثمائة والف من الهجرة النبوية [illegible] الاصطلاحات
في اسماء المؤلفين الذين يذكرهم بالحروف المقطعة كغيره [illegible] انه
اذا قال والده فيها قال [illegible] في الحاشية فالمراد بها حاشية الشيخ ابن عوض الحنبلي
[illegible] الشيخ عثمان بن قائد النجدي ثم المصري على شرح الدليل المذكور [illegible] واذا
[illegible] م خ فمراده محمد الخلوتي صاحب حاشية المنتهى [illegible] منصور البهوتي
شارح الاقناع والمنتهى وغيرها. او م س فمراده محمد السفاريني [illegible] على
الدليل [illegible] شيخ [illegible] حسن الشطي الحنبلي
صاحب تجريد زوائد الغاية وشرحها [illegible] على كمالها
وان لا يحرمنا اجرها وان ينفع بها لنا ولكافة المشتغلين بها آمين وصلى الله على [illegible]
١٣٥١

صورة ورقة العنوان ويظهر فيها اسم محمد بن سعيد بن غباش - وتاريخ النسخ ١٣٥١هـ

وتضمن كتاب الطهارة أبوابًا وفصولاً، وكذا كتاب الصلاة أيضًا قسّم إلى أبواب، وكذا كتاب الجنائز.

ومن الجدير بالذكر أنه ضمّنه رسالتين في مسألة جواز التقليد حيث أدّى إلى جواز التلفيق، الأولى لمرعي الكرمي، والثانية لمحمد السفاريني.

والحاشيتان اللتان في هذا الكتاب هما حاشية الشيخ عبد الغني اللبدي، وحاشية الشيخ محمد بن سعيد بن غباش، حيث قام الثاني منهما بنسخ حاشية الأول، وضمّنها زيادات كثيرة منه، جاءت ممزوجة بالأولى، لكنه وضع رمزًا يميّز به زياداته عن الحاشية الأصلية. واللافت للنظر أنّ رمزه المميّز بينهما لم يسر فيه على منهج واحد، وقد بيّن لنا ذلك بما يأتي:

١ - ذكر في الهامش في الصفحة الثانية قوله: «اعلم أنني ربما أزيد وأدخل في هذه الحاشية ما أجده من التقريرات المهمة التي ليست منها، وأنسبه لقائله متى ما عثرت عليه، وأميّز تلك الزيادة بقولي: «أقول»، وفي آخرها «انتهى» حتى يعلم الفرق بين المزيد والمزيد عليه». واتبع هذا المنهج من أول الكتاب إلى الصفحة ٦٦.

٢ - ذكر في هامش الصفحة ٦٦ قوله: «اعلم أنني من هنا إلى آخر الكتاب غيّرت اصطلاحي المتقدّم، فما كان للمحشي عبد الغني اللبدي في الحاشية أنقله بتمامه، ولا أميّزه بشيء، وما كان من زياداتي عليه ميّزته بقولي في الآخر: «انتهى زيادتي» مقتصرًا على ذلك، وحذفت «أقول» من أول الكلام لحصول التمييز بما ذكرت في الآخر فتنبه».

٣ - ذكر في هامش الصفحة ٧٣ قوله: «من هنا إلى آخر ما يأتي، إذا قلت قاله م ص في الحاشية، فالمراد بها حاشيته على المنتهى». هذا والرمز م ص يستخدمه للدلالة على منصور البهوتي، شارح كتابي الإقناع والمنتهى.

٤ - ذكر في هامش الصفحة ١٠٤ قوله: «حيث قلنا: من هنا إلى ما يأتي أ هـ منها فالمراد به ما كان في حاشية المحشي اللبدي سواء أكان الكلام الذي منها له أو لغيره فتنبه».

هذا ومن الجدير بالذكر هنا أن زياداته تنتهي في الصفحة ١٧٧.

وتتبع الشيخ محمد بن سعيد بن غباش ما في حاشية اللبدي من الاصطلاحات في أسماء المؤلفين الذين يذكرهم بالحروف المقطعة كغيره فظهر له من ذلك أنه:

- إذا قال والده فيها: قال أو قاله في الحاشية، فالمراد بها حاشية الشيخ ابن عوض الحنبلي، تلميذ الشيخ عثمان بن قائد النجدي ثم المصري، مما سمع بالدليل المذكور أو الدليل نفسه.
- وإذا قال: م.خ فمراده محمد الخلوتي صاحب حاشية المنتهى.
- أو م.ص: فالمراد منصور البهوتي شارح الإقناع والمنتهى وغيرها.
- أو م.س: فمراده محمّد السفاريني فيما كتبه على الدليل، أو أفاده شيخ مشايخنا.
- ح.ش: حسن الشطي الحنبلي، صاحب تجريد زوائد الغاية وشرحها.
- ح.ف: المراد حفيد صاحب المنتهى.
- في شرح مسلم: أي شرح الإمام النووي.
- شيخ مشايخنا: حسن الشطي.

وقد وضح ابن غباش هذه المصطلحات، (أو الرموز) على ورقة العنوان، مبيّنًا بذلك مصادر الشيخ عبد الغني اللبدي في حاشيته هذه.

مصادره في زياداته

إن المتتبع لهذه الزيادات التي قام بوضعها ابن غباش، إما في متن حاشية اللبدي، حيث مزجها بها، وإما في الهوامش التي وضعها في أسفل الصفحات، يتبيّن له أنه اعتمد فيها على مصادر اللبدي نفسها، إلى درجة أنه كان يستخدم فيها الرموز التي استخدمها صاحب الحاشية، فقد ورد في الصفحة ٧ قوله: «قول المتن وهو ما خلت به إلخ، أقول: وهل إذا خلت بكثير فاستعملته، وبقي منه يسير يرفع حدث الرجل البالغ والخنثى أو لا؛ لأنه يصدق عليه أنه قليل، خلت به الطهارة، الظاهر الثاني، وتغليباً لجانب الحصر، قاله م. ص في شرح المفردات».

ومثل ذلك ما ورد في الصفحة ٨٤: «والمراد بالركن القولي تكبيرة الإحرام والفاتحة والتشهّد الأخير والسلام، والواجب القولي تكبيرة الانتقال والتسميع والتحميد وسؤال المغفرة والتشهّد الأول. قاله م ص في الحاشية أ. هـ زيادتي».

كما اعتمد على كثيرٍ من كتب فروع الفقه الحنبلي، كشرح مختصر المقنع، وشرح الإقناع، والمستوعب، وشرح المنتهى وحاشيته، وغيرها من الكتب، حيث كان يذكرها في نهاية زياداته، وبعضها كان يذكر اسم قائلها دون أن يذكر اسم كتابه.

زياداته

من خلال قراءة الكثير من الزيادات التي وضعها الشيخ ابن غباش، سواء ما كان منها ممزوجًا بحاشية اللبدي أو ما وضعها منفصلة في الهوامش، نلاحظ أنها تتعلق بأمورٍ كثيرة تحتاج إليها حاشية اللبدي، من تفصيل مجمل، أو توضيح حكم، أو تفسير قول، أو تبيان رأي إلى جانب الرأي المذكور وإظهار رأي مخالف، أو إعراب كلمة، أو بيان إعجازها وبلاغتها، أو تصويب خطأ وقع فيه ابن المحشي سواء أكان نحويًّا، أو خطأ بالنقل، أو وضع عبارة يرى أنها أوضح أو أخصر من التي وضعها المحشي. وسنوضح بعضًا من هذه في أثناء النماذج المأخوذة من زياداته التي سنثبتها في نهاية هذا العرض.

ومما يؤخذ عليه في هذه الزيادات:

١ - أنه لم يسر فيها على منهجٍ واحد أو طريقةٍ واحدة، وقد وضحنا ذلك عندما تحدثنا عن المخطوط، وبيّنا الطرق الثلاثة التي اتبعها.

٢ - أنه وضع بعض المقولات في غير موضعها الذي ينبغي أن توضع فيه تبعًا لمتن كتاب (دليل الطالب)، ولمتن الشرح: (نيل المآرب). فقد قال في قوله: فائدتان: الأولى لو تيمّم للحدثين الأصغر والأكبر... إلخ: «ينبغي عند ذكر الترتيب والموالاة، ولكنّا ذهلنا عن ذلك» (ص ٤٦)، وكذلك قال في قوله: قوله في الجهرية؛ أي قياسًا على السريّة ما لم يسمع قراءة إمامه، فإن سمعها فلا يسنّ. هذه القولة ينبغي تقديمها على التي قبلها فتنبه (ص ١١٦).

نقول إن هاتين الملاحظتين لا تنقصان من أهمية هذه الزيادات التي قام بوضعها ابن غباش، ولا تقللان من أهميّتها، بل تبقى فائدتها عميمة النفع لكل من يتصدى لقراءة هذه الحاشية، ولعلها تعطينا فكرة واضحة عن علوم هذا الرجل، وتحصيله لأنواعها المختلفة، التي تدل دلالةً واضحة على السّمات العلميّة للمدة الزمنيّة، أو العصر الذي عاش فيه.

فنستدل منها على إتقانه لعلم المنطق، وأصول

الفقه وفروعه، ومبادىء العربية نحوها وصرفها وبلاغتها.

ولعلّ أهميّتها تكمن أيضًا في زياداتٍ وجدها لصاحب الحاشية في موضعٍ آخر غير الحاشية، حيث ذكر في الصفحة ٤٠: «هذه المسألة للمحشي في غير الحاشية، فأدرجناها ها هنا لأجل الفائدة». كما أضاف بعض الفصول التي يرى أنها مهمة في الموضع الذي أثبتها فيه، وذلك في الصفحة ٨٨، حيث قال في الهامش: «ذكر الفصل من زيادتنا».

نماذج من زياداته في المتن

نثبت فيما يأتي بعض النماذج التي وردت في متن الحاشية ممتزجة معها، من مواضع مختلفة: ليكون الاستشهاد بها على وجهٍ يبيّن تمكن الشيخ ابن غباش من ناصية المذهب الحنبلي، أو اللغة ونحوها، وغير ذلك.

١ – جاء في الصفحة ٦ بعد قول الشيخ عبد الغني: «ثم إن القوة تفسّر بإمكان حصول الشيء مع عدمه، فتكون مباينة للفعل»، وجاء توضيح الشيخ: «أقول معنى الطهارة لغةً واصطلاحًا معروف، وهي أيضًا ما ينشأ عن فعل الفاعل؛ أي المصدر الذي هو التطهر، وربما أطلقت على الفعل نفسه كما في الوضوء والغسل».

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الورقة الأولى وفي الحاشية ذكر منهجه في الزيادة التي أضافها منه

٢ – وجاء في الصفحة ١٠: «قوله كل واحدة منهن واجبة» أقول: «يعني من تلك الغسلات الثلاث، وهذه الجملة لا ينبغي وصلها بما بعدها في المتن؛ لأن المعنى حينئذٍ يصير عليه هكذا: وكل واحدةٍ واجبة بنيّة وتسمية؛ أي معها، ولم يقل به أحدٌ من الأصحاب فيما علمت. أ. هـ زيادتي».

وفي الصفحة نفسها زاد بعد قوله: ولو باتت مكتوفة: «أقول لحديث مسلم: (إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في الإناء ثلاثًا؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده) هكذا رواه كثيرٌ من الأصحاب بتثنية اليد، والمعروف في رواية الحديث فليغسل يده بالإفراد، وتعميم الحكم حينئذٍ جاء، والله أعلم، من إضافة اليد؛ لأنها مفردٌ مضاف، وعلى كلّ فالأمر هنا تعبّدي، ومعنى كون الأمر تعبديًّا أن لا يظهر لنا وجهه، بل إنه لا وجه له؛ لأن لكل حكمٍ وجهين، والأحكام مربوطة بالمصالح ودرء المفاسد، فما لم تظهر لنا مصلحته ومفسدته اصطلحوا على أن يسمّوه تعبّدًا. أ. هـ حاشية خلوتي أ. هـ زيادتي».

– وورد في الصفحة ٥٥ بعد عبارة: «وقال الشيخ: فُعلت بمكة على صفة الجواز وفرضت بالمدينة». انتهى أ. هـ منها. زيادته: «قلت: قال في شرح الإقناع: ولعل المراد من قوله: فعلت بمكة، أي قبل الهجرة على غير وجه الوجوب؛ إذ آية الجمعة، بل سورتها، نزلت بالمدينة أ. هـ زيادتي».

– وورد في الصفحة ١٦٢، مما يتعلق بزيارة القدس وبالتعريف عشية عرفة قوله: «قلت: قال في الفروع: ولم يرَ شيخنا زيارة القدس ليقف به أو عيد النحر، ولا التعريف بغير عرفة، وأنه لا نزاع فيه بين العلماء، وأنه منكرٌ، وفاعله ضال أ. هـ، وكذلك لم يره أبو حنيفة ومالك، وسئل عنه حماد والحكم فقالا: محدث، وقال منصور بن إبراهيم: محدث، وقال قتادة عن الحسن: أول من منع ذلك ابن عباس أ. هـ من بعض الهوامش، أ. هـ زيادتي».

أما الزيادات التي أضافها منفصلة فقد أشار في المتن إلى ما توضّحه وتفسّره هذه الزيادة برقم وضعه على الكلمة أو العبارة التي يفسّرها، وسجّل التفسير في الهامش، ومن هذه الزيادات نثبت منها ما يأتي:

– ذكر في المتن عبارة «قوله لم يجزئه بعد ذلك إلا الماء»، وهذه... يقال: «فوضع فوق كلمة يقال رقم (١)»، وقال في الهامش: «الأولى: فيقال بالفاء التفريعية» (الصفحة ١٥).

لا نريد أن نسترسل في النماذج لزياداته المنفصلة، فهي واضحة بيّنة، يتلمّسها كلّ من تصفّح المخطوط.

نسخة المخطوط

تقع هذه النسخة في ١٨٤ صفحة، وتتكون من ثمانية كراريس، كل كراسة تتكون من ١٢ ورقة، وقد قام بنسخها الشيخ محمد بن سعيد بن غباش عن النسخة التي قام ابن المصنف بتجريدها، إلا أننا نجد في نهاية هذه النسخة من الصفحة ١٧٨ إلى الصفحة ١٨٤ الخط فيها يختلف عن سائر أوراق المخطوط كلها لعلّها تمزّقت فاستدركها بعضهم.

وذكر الشيخ محمد بن سعيد بن غباش في نهاية الصفحة ١٧٧ قوله: «ومن هنا إلى آخر الكتاب توقفت زيادتي على أصله، حتى تتسنّى لنا فرصة لإعادة النظر في الزيادة على الأصل».

ولعل ما ذكره يوحي بأن زيادته لم تشمل الكتاب كله، إلا إذا ظهرت نسخ تكملته لهذا الكتاب، حيث إننا

رأينا أن هذه النسخة تحتوي على كتاب الطهارة وكتاب الصلاة وكتاب الجنائز فقط، فهل أتمّ نسخ بقية الكتاب وزاد عليه؟

ولنا كلمةٌ أخيرة، ترى هل يقوم باحثٌ ما بتجريد الزيادات التي وضعها هذا الشيخ على حاشية الشيخ عبد الغني اللبدي[٢٦]، ويقوم بتحقيقها، فيزيل بذلك عنها غبار النسيان، ويشعل أنوارها من خلف ستار الإهمال، فيضيف دليلاً من أدلة اهتمام أبناء الإمارات بالعلم، في سنوات الكفاح والشقاء، قبل ظهور النّفط، كما يقدّم دليلاً على أن العلم رحم بين أهله ورواده، حين انطلق الشيخ محمد بن سعيد غباش إلى فلسطين، بل إلى قرية من قرى مدينة نابلس، هي برقا الواقعة شمال مدينة نابلس الغربي، وعلى مسيرة ١٨ كم منها، وجنوب مدينة جنين، وشرق مدينة طولكرم، حيث كان الشيخ محمود بن عبد الغني اللبدي، ابن مصنف الحاشية يقيم فيها مدرسًا، كما أنه كان متزوجًا من فتاة من إحدى عائلات هذه القرية.

أملنا كبير أن ترى هذه المخطوطة النور كما رأت حاشية اللبدي النور على يدي الشيخ الدكتور محمد سليمان الأشقر، فجزاه الله كلّ خير. ●

قوله ويعرف الميت زائره الخ اى ويسمع الكلام والا فلا فائدة فى السلام عليه وقوله وفى الغنية(١) الخ
قال ابن القيم الاحاديث والاثار تدل على ان الزائر متى
جاء علم به المزور وسمع سلامه وانس به ورد عليه
وهذا عام فى حق الشهداء وغيرهم وانه لا توقيت فى
ذلك وهو اصح من اثر الضحاك الدال على التوقيت اهـ
قوله ولو جهل الجاعل من جعله له وعبارة المنتهى
وشرحه ولو جهله اى الثواب الجاعل لان الله يعلمه اهـ كتاب الزكاة الخ

(١) اسم كتاب للشيخ الامام عبد القادر الجيلانى الحنبلى اهـ محمد سعيد

د يلى هذا كتاب الزكاة مباشرة فانتبه

نموذج الورقة الأخيرة من المخطوط، ويظهر اختلاف الخط فيها عن أوراق المخطوط الأخرى

●●●

الحواشي

١ – تنظر مقدمة الدكتور محمد سليمان الأشقر لتحقيقه كتاب نيل المآرب: ١٥.
٢ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٥.
٣ – السحب الوابلة: ١٧٩.
٤ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
٥ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٥، والسحب الوابلة: ١٠٠.
٦ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٥.
٧ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٥.
٨ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
٩ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦، نقلاً عن كتاب السحب الوابلة: ٣٣٩.
١٠ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
١١ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
١٢ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
١٣ – مقدمة تحقيق كتاب نيل المآرب: ١٦.
١٤ – ينظر : الإيضاح: ١/٤٧٩، ٢/٦٩٨.
١٥ – نميل إلى أنّ هذه الحاشية على شرح التغلبي، فقد ورد في الحاشية(٥) من كتاب الاعتكاف أن مجرّد الحاشية، الشيخ محمود بن عبد الغني اللبدي قد ردّ على والده وعلى الشيخ محمد السفاريني. حيث قال: قال م س فيما كتبه على هذا الكتاب: «هذا مخالفٌ للمذهب، بل لم يقل به أحدٌ من علمائنا فيما علمت، وكان على شيخنا – يعني الشارح – أن يبيّن ذلك، لكنه لم يتنبّه له، لأنه أقرأنا كذلك، وهو سهوٌ من المصنف بلا شكّ». وتأكدنا من كونها على شرح التغلبيّ بمقابلة المخطوطة بكتاب نيل المآرب، لمصنفه التغلبيّ. ومن خلال ما ورد في المخطوطة في كتاب الطهارة قوله: «ولو كافرة» كذا قالوا، واعترضه المحقّق السفاريني...». ينظر كتاب حاشية اللبدي على نيل المآرب، بتحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، الصادر عن دار البشائر الإسلامية، بلبنان سنة ١٩٩٩م.
١٦ – ذكر الدكتور محمد سليمان الأشقر في مقدمة تحقيقه لحاشية اللبدي: ي: «يظهر أن الشيخ عبد الغني كان يكتب ملاحظاته وتعليقاته على إحدى نسخ الطبعة البولاقية، الصادرة سنة ١٢٨٨هـ».
١٧ – خلاصة الأثر : ٤/٣٥٨.
١٨ – تنظر ترجمته في: الأعلام: ٧/٢٠٣، وخلاصة الأثر، للمحبي: ٤/ ٣٥٨ – ٣٦١، ومعجم المؤلفين: ١٢/٢١٨، ومختصر طبقات الحنابلة: ٩٨.
١٩ – تنظر ترجمته في: مختصر طبقات الحنابلة: ١٢٧، سلك الدرر: ٤/٣١، الأعلام: ٦/١٤ ثبت ابن عابدين: ٦٢، معجم المؤلفين: ٨/٢٦٢، عجائب الآثار: ١/٤٠٩، فهرس الفهارس للكتاني: ٢/٣٤٦.
٢٠ – تنظر ترجمته في: فهرس الفهارس: ٢/٧٧١، وسلك الدرر: ٣/٥٨، ومعجم المؤلفين: ٥/٢٩٦، والأعلام: ٤/٤١.
٢١ – تنظر ترجمته في: الأعلام: ٤/٣٥، ومن الجدير بالذكر أن الزركلي نسبه إلى مدينة اللّد فقال اللّدي، وذكر أنه ورد في فهرس الأزهرية: ٢/٦٤١ الليدي، وقال: تحريف. وكلاهما تحريف، إنما هو اللبدي نسبةً إلى مولده في قرية كفر اللبد من أعمال نابلس. وفي معجم المؤلفين: ٥/٢٧٧، ومختصر طبقات الحنابلة: ١٧٨.
٢٢ – ينظر كتاب حاشية اللبدي: ط.
٢٣ – ينظر كتاب حاشية اللبدي: ط.
٢٤ – أخذنا اسمه كما كتبه هو نفسه في ورقة عنوان المخطوط.
٢٥ – لخصنا ترجمته من كتاب: رجال في تاريخ الإمارات، للأستاذ عبدالله الطابور، الجزء الأول ٧٩ – ٨٥.
٢٦ – طبعت الحاشية بتحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، وصدر الكتاب عن دار البشائر الإسلامية ببيروت، ١٩٩٩م.

المراجع

البغدادي : إسماعيل باشا.
– إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٣هـ.
التغلبي : عبد القادر بن عمر.
– نيل المآرب بشرح دليل الطالب، تح. د. محمد سليمان عبدالله الأشقر، ط٢. دار النفائس، عمان، ١٩٩٩م.
الجبرتي : عبد الرحمن بن حسن.
– عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مصر، ١٢٩٧هـ.
الزركلي : خير الدين.
– الأعلام، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
الشطي : جميل.
– مختصر طبقات الحنابلة، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٣٩هـ.
الطابور : عبدالله.
– رجال في تاريخ الإمارات.
الكتاني : عبد الحي بن عبد الكبير.
– فهرس الفهارس والأثبات، باعتناء د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت.
كحالة : عمر رضا.
– معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧م.
اللبدي : عبد الغني.
– حاشية على شرح الدليل المسمى بنيل المآرب «مخطوط».
– حاشية على شرح دليل الطالب المسمّى بنيل المآرب، تح. د. محمد سليمان الأشقر، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٩م.
المحبي.
– خلاصة الأثر في تراجم أعيان القرن الحادي عشر، مصر، ١٢٨٤هـ.
المرادي.
– سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مصر، ١٣٠١هـ.

عـــرض كتـــاب :

كشاف التاريخ الطبي الحديث لدولة الإمارات العربية المتحدة

إعداد :

محمد الصادق جعفر و روبرت لي هل

الدكتور/ الحاج سالم مصطفى

مجمع زايد لبحوث الأعشاب والطب التقليدي

أبوظبي - الإمارات

يشهد العالم في الوقت الحاضر ثورة هائلة في نظم الاتصالات والمعلومات، حتى أصبح يطلق على هذا العصر عصر المعلومات أو مجتمع المعلومات بدلاً من إطلاق عبارة المجتمع الزراعي، والمجتمع الصناعي، اللذين تميّزت بهما العهود التاريخية الماضية.

والمشكلة التي تواجه العالم اليوم ليست مشكلة توافر المعلومات، بل سرعة انتشارها، وتعدّد الوسائط واللغات التي تنشر بها، وكيفية ضبط الإنتاج الفكري الضخم الذي يواكب هذه الثورة وما يتبعه في الوقت نفسه من ازدياد حركة النشر العلمي. إضافة إلى ذلك أن نظرة إلى عدد الدوريات التي تنشر حول العالم ربما تعطينا فكرة عن صعوبة السيطرة على هذا الإنتاج، فحتى بداية هذا القرن كان ما ينشر من عناوين المجلات لا يتعدى عشرات الآلاف، بينما ما ينشر الآن يربو على نصف مليون عنوان دورية.

إن دولة الإمارات العربية المتحدة، وهي تخطو بخطى واثقة نحو القرن الحادي والعشرين، أدركت أهمية التوثيق العلمي المنظم للأعمال الفكرية، حيث ازدهرت حركة النشر العلمي، وظهر العديد من المجلات العلمية والدوريات المتخصصة في المجالات العلمية والثقافية والفكرية المختلفة. ولعل من أبرز تلك المجلات مجلة الإمارات الطبية التي تصدر باللغة الإنجليزية Emirates Medical Journal التي ظلت تصدر بانتظام منذ عام ١٩٨٠م ولا تزال. وتهتم هذه المجلة أساسًا بالإنتاج الفكري الطبي بدولة الإمارات العربية المتحدة.. وهي بذلك تعكس بصدق تطور الخدمات الطبية في هذا البلد.

لحاجة العلماء والباحثين لأدوات إرشادية تيسّر عليهم الوصول للمعلومات وتدلهم على ما نشر في مجالات تخصصهم واهتماماتهم الطبية.. وللحاجة أيضًا لتوفير الوقت والجهد اللازمين للوصول للمعلومات الطبية نشأت الحاجة إلى الكشافات بصفتها من الوسائل الضرورية والمهمة لسرعة الوصول إلى المعلومات.

والكشاف دليل يرشد المستخدم إلى موضع الكلمات أو المفاهيم أو مكانها في الكتب أو الدوريات أو غير ذلك من وسائل المعلومات. وبهذا يعدّ الكشاف دليلاً منهجياً مرتبًا حسب طريقة مقننة للمحتوى الفكري والمكان المادي للمعلومات. والكتاب الذي نحن بصدد عرضه هنا يقع ضمن هذا النوع من الأعمال(١).

يقع الكتاب في ٧٦ صفحة من القطع الكبير، إضافة إلى ترقيم متفرق.. ويحتوي على تقديم من عميد كلية الطب بجامعة الإمارات، وتاريخ مختصر لمجلة الإمارات الطبية، أعده د. يوسف عبد الرزاق رئيس التحرير، ثم مقدمة للمؤلفين.

والجزء الرئيس للكشاف يتكون من كشاف موضوعات (ص ١ – ٤١)، وكشاف مؤلفين (ص ٤٢ – ٦٣)، ثم كشّاف عناوين (ص ٦٤ – ٧٦). والجزء الثاني من الكشاف يحتوي على مستخرج من قاعدة المعلومات الطبية الأمريكية (ميدلاين) عمّا جمع في هذه القاعدة عن دولة الإمارات العربية المتحدة خلال ثلاثين عاماً ١٩٦٦ – ١٩٩٦م، قام بجمع مادة الكشاف وإعداده للنشر اثنان من أبرز العاملين في مجال المكتبات والمعلومات بالإمارات.. فالجامع الرئيس د. محمد صادق جعفر نائب مدير المكتبة الطبية القومية بكلية الطب والعلوم الصحية، له خبرة طويلة في عمل المكتبات، وإسهام كبير في أدبيات المعلومات والمكتبات، حيث نشر العديد من المقالات في الدوريات العلمية المحلية والعالمية.. ولعل المقال الذي نشره مؤخراً عن المكتبات الطبية في دولة الإمارات العربية المتحدة(٢) أول مقال من نوعه يلقي الضوء على أوضاع المكتبات الطبية في الإمارات.

أما السيد روبرت لي هل مدير المكتبة الطبية القومية بكلية الطب والعلوم الصحية، فقد عمل لسنوات عديدة بالمكتبات الأكاديمية الأمريكية، وله خبرة طويلة في المكتبات الجامعية في منطقة الخليج.

رتبت المداخل هجائياً في الكشافات الثلاثة: الموضوع والعنوان والمؤلف، واستخدم الجامعان قائمة رؤوس الموضوعات الطبية المعروفة اختصاراً لـ MeSH في ترتيب المداخل على الرغم من أنهما لم يذكرا ذلك في مقدمتهما.

لا شكّ أن هذا جهدٌ يستحق عليه الجامعان الشكر حيث يساعد هذا الكشاف على سرعة الوصول إلى المعلومات من قبل الباحثين والعاملين في المجالات الطبية داخل الدولة وخارجها. وعلى الرغم من أن الغرض الأساس للكشاف تكشيف مجلة الإمارات الطبية، وهو ما قام به الجامعان خير قيام، إلاّ أننا نرجو أن يتمكن الجامعان في الأعمال القادمة من تقديم فصل عن تاريخ الخدمات الطبية في دولة الإمارات، أو تاريخ التعليم والبحث الطبي في الدولة.

لقد قام رئيس تحرير المجلة بإعداد مقدمة ممتازة للكشاف مستعرضاً تاريخ تطور مجلة الإمارات الطبية بصفتها وسيطاً مهماً لنشر البحوث الطبية معطياً في الوقت نفسه معلومات قيّمة عن تطور المجلة عبر السنين، وهو جهدٌ يستحق عليه الشكر، إلاّ أننا نرى أن الدراسة الببليوغرافية وربما الببليومترية قد تكون مفيدة هنا.

لقد فعل الجامعان خيراً بإدراج ما كتب عن الإمارات في قاعدة المعلومات الطبية Medline خلال ثلاثين العام الماضية. ومن الواضح أنّ الجامعين قد اكتفيا بإيراد الموضوعات ذات الصلة المباشرة بالإمارات، وهو جهدٌ ممتاز في حدّ ذاته.. وأعتقد أن الفائدة ستكون أشمل لو أضاف الجامعان ما كتبه العاملون في المجال الطبي بالإمارات، حتى لو لم يكن الموضوع ذا صلة مباشرة بالخدمات الصحية بالإمارات.. وهناك مجالٌ واسع للجامعين أن يوسعا هذا العمل، وذلك بإعداد كشاف عن الخدمات الطبية والصحية في منطقة دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية. ولا شكّ أن ذلك سوف يشكّل إسهاماً كبيراً في تطوير نظام المعلومات الطبية في هذا الجزء من العالم.

ولا شكّ أن الكشّاف يشكّل إضافة حقيقية لأدبيات المكتبات والمعلومات في الإمارات، ويساهم في الوقت نفسه في توفير المعلومات الضرورية عن الخدمات الطبية والصحية بالدولة. ●

●●●

الحواشي

١ – صدر هذا الكتاب سنة ١٩٩٦م عن إدارة المطبوعات في جامعة الإمارات العربية المتحدة.

2- Mohamad Sadiq Jaffer: Medical libraries and their services to the health sector in the UAE 1971-1993: In Information and libraries in the Arab world. Edited by Micheal Wise and Anthony Olden. London Library Association, 1994. p.p. 214-239

كتب التراث المسجلة رسائل جامعية بالمغرب

أ. جمال عزون

المغرب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد:

فقد ترك علماء المسلمين تراثًا هائلاً تزخر به المكتبات في العالم، ويعدّ مفخرة للحضارة الإسلامية، وعلى الرغم مما تعرض له هذا التراث من هجمات شرسة من قبل أعداء الإسلام حرقًا وإعدامًا له، وما حل به من تمزق واهتراء بسبب الإهمال والغفلة عن قيمته العلمية والتاريخية، إلا أنّ الله جلت قدرته سخر له من يحفظ قسمًا كبيرًا منه تتوزعه الخزائن والمكتبات، شرقًا وغربًا.

وقد حظي في السنوات الأخيرة بالاهتمام بعد إهمال طال أمده، ورأى النور بعد ما لبث في الخزائن قرونًا، وكان للمغاربة نشاط بارز في هذا المجال، واهتمام جاد بكتب التراث بعامة، وكتب أهل المغرب والأندلس بخاصة، ومن آخر ما وقفت عليه دليل للأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب الشقيق في المدة الزمنية الممتدة ما بين ١٩٦١ - ١٩٩٤م، أشرف على إنجازه عمر أفا، الذي بذل فيما يظهر جهدًا مشكورًا في تتبع الموضوعات والكتب المسجلة في الرسائل العلمية، ولما كانت تلك البحوث موزعة في قسمين: موضوعات وتحقيقات، أحببت تجريد جزء من النوع الثاني وهو كتب التراث التي سجلت في المغرب، والكليات المسجلة فيها على اختلاف تخصصاتها، فكان في ذكر قسم منها مرتبة فائدة لا تخفى على محبي التراث، ورتبت المادة مبتدئًا بذكر عنوان الكتاب، ثم اسم مؤلفه، ثم المحقق مع بيان الإطار العلمي الذي سجل فيه الكتاب، فاسم المشرف، ثم تاريخ تسجيل الكتاب، وبيان ما تمت مناقشته .

١ - الابتسام في مآثر مولانا عبدالرحمن بن هشام، أو ديوان العبر في أخبار القرن الثالث عشر :

تأليف أبي العلاء إدريس، تحقيق ودراسة: محمد المذكور، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ التاريخ]، إشراف: محمد المنصور، بتاريخ: ٢٣/١٠/١٩٨٤م، [وقد نوقشت الرسالة].

٢ - ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب:

تأليف: عبدالرحمن بن عبدالقادر (ت ١٠٩٦هـ)، تحقيق: حفيظة الدازي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ التاريخ]، إشراف: محمد حجي، بتاريخ: ١٩٩٢/١٢/١٧م، [وقد نوقشت الرسالة].

٣ - إبراز الضمير من أسرار التصدير:

تأليف: محمد بن عبدالسلام الفاسي (ت ١٢١٤هـ)، تحقيق: بوشتا أزابيط، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ١٩٩٢/١/٢٧م.

٤ - الإتباع بأحكام الإقطاع :

تأليف: العباس بن إبراهيم المراكشي، دراسة وتحقيق: عبدالهادي الخمليشي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - تطوان]، إشراف: محمد الحبيب التجكاني، بتاريخ ١٩٩٣/٤/٥م.

٥ - إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار:

تأليف: إدريس بن محمد بن إدريس بن عبدالقادر الجعايدي السلاوي، تحقيق: عز العرب معنينو، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ التاريخ]، إشراف: محمد حجي، بتاريخ ١٩٩٠/٧/١١م، [وقد نوقشت الرسالة].

٦ - إتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب:

تأليف: أبي جمعة الأغرس، دراسة وتحقيق: محمد الأمين المؤدب، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط]، إشراف: عزة حسن، بتاريخ ١٩٨٧/١١/٦م.

٧ - إتحاف السالك برواة موطأ مالك:

تأليف: ابن ناصر الدين الدمشقي (ت ٨٠٢هـ)، دراسة وتحقيق: إبراهيم السامرائي، في إطار دكتوراه الدولة، [كلية الآداب - مراكش]، إشراف: محمد أمين الإسماعيلي، بتاريخ ١٩٨٧/١٢/٥م.

٨ - إتقان الصنعة في التجويد للسبعة:

تأليف: أبي العباس أحمد بن علي ابن شعيب (ت ١٠١٤هـ)، دراسة وتحقيق: الحسن صدقي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ١٩٩٢/٧/١٣م، [وقد نوقشت الرسالة].

٩ - إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين:

تأليف: أبي عبدالله ابن تكلات، تحقيق ودراسة: محمد رابطة العين، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط]، إشراف: أحمد التوفيق، بتاريخ: ١٩٨٦/٦/١٨م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٠ - أجوبة محمد بن عبدالسلام الفاسي (ت ١٢١٤هـ) :

تحقيق: سعاد رحائم، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ١٩٩٤/٤/٢٢م.

١١ - إحراز المعلّى والرقيب في حج بيت الله الحرام:

تأليف: محمد بن عثمان المكناسي، دراسة وتحقيق: محمد بوكبوط، في إطار دكتوراه الدولة،

[كلية الآداب – تطوان]، إشراف: إمحمد بن عبود، بتاريخ ١٩/٣/١٩٩٠م.

١٢ – أحكام الزكاة:

تأليف: أبي بكر محمد بن عبدالله، ابن الجد الأندلسي (ت ٥٣٣هـ)، تحقيق وتقديم: محمد الكدي العمراني، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – وجده]، إشراف: الشاهد البوشيخي، بتاريخ ١٣/٦/١٩٩١م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٣ – أحكام القرآن:

تأليف: ابن الفرس الغرناطي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق ودراسة: محمد الدوبلالي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – مكناس]، من أول سورة الأنعام إلى آخر سورة المؤمنون، إشراف: الشاهد البوشيخي، بتاريخ ١٨/٧/١٩٩١م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٤ – أحكام القرآن:

تأليف: ابن الفرس الغرناطي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق ودراسة: زكرياء المرابط، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – فاس/ ظهر المهراز]، من سورة النور إلى آخر القرآن الكريم، إشراف: الشاهد البوشيخي، بتاريخ ٢١/٦/١٩٩١م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٥ – الأحكام الوسطى:

تأليف: عبدالحق الإشبيلي، تحقيق ودراسة: إبراهيم الشيخ راسة المريخي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – الرباط/ الدراسات الإسلامية]، من أول الكتاب إلى آخر باب الحج، إشراف: إبراهيم بن الصديق، وفاروق حمادة، بتاريخ ١٦/١٢/١٩٩٢م.

١٦ – الإحياء والانتعاش في تراجم سادة زاوية آيت عياش:

تأليف: عبدالله بن عمر العياش، دراسة وتحقيق: عائشة أومزلوك، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – الرباط/ التاريخ]، إشراف: محمد المنصور، بتاريخ ٢٣/٢/١٩٩٠م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٧ – أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس:

تأليف: محمد بن حارث الخشني، تقديم وتحقيق: خالد سقاط، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – فاس/ ظهر المهراز]، إشراف: عبدالسلام الهراس، بتاريخ ٦/٥/١٩٩٢م، [وقد نوقشت الرسالة].

١٨ – أداء الأمانة بالتزام ما اشترط من إسقاط الحضانة:

تأليف: محمد بدر الدين بن يحيى المصري القرافي المالكي، تحقيق: محمد الصوفي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ٢٠/١١/١٩٩٢م.

١٩ – آداب المتعلمين:

تأليف: الطوسي (ت ٦٧٢هـ) دراسة وتحقيق: محمد أبي الوافي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب – الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: قاسم الحسيني، بتاريخ ١٧/٤/١٩٩٢، وذلك ضمن موضوع: التراث الإسلامي في الإسلام، دراسة لثلاث رسائل لغوية، ومنها رسالة الطوسي المذكورة.

٢٠ – الارتفاق في مسائل الاستحقاق:

تأليف: أبي علي الحسن بن رحال المعداني،

دراسة وتحقيق: حسين آيت إكرام، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ١٩٩٢/٢/٢٧م.

٢١ - أرجوزة محمد بن أحمد المصمودي حول مقرأ الإمام ابن كثير فيما خالف فيه الإمام نافعًا:

تحقيق وشرح: علي البودخاني، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: التهامي الراجي، بتاريخ ١٩٩٢/١٢/١م.

٢٢ - أزهار الأغصان المهصورة من رياض أفنان المقصورة:

تأليف: أبي حامد المكي بن محمد بن علي البطاوري الرباطي، تقديم وتحقيق: لطيفة الكملافي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، إشراف: علال الغازي، بتاريخ ١٩٨٩/١١/١م.

٢٣ - أزهار الكمامة في أخبار العمامة:

تقديم وتحقيق: بدر مقري، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - وجدة]، إشراف: محمد بنشريفة، بتاريخ ١٩٩٣/٢/٢٧م.

٢٤ - الإشفاق على مؤلف الاعتصام:

تأليف: الحاج الحسن بن محمد، ابن أبي جماعة السوسي البعقيلي البيضاوي، تحقيق ودراسة: سعيد منقار بنيس، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الدار البيضاء]، إشراف: عقي النماري، بتاريخ ١٩٩٢/٧/٦م.

٢٥ - أصول اللامشي في كشف الألفاظ الجارية على ألسنة الفقهاء وبيان حدودها وما يتصل بها من المسائل:

تقديم وتحقيق: عبدالله أوزتر بن إسماعيل، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - فاس/ ظهر المهراز]، إشراف: الشاهد البوشيخي، بتاريخ ١٩٩٢/٢/١٤م.

٢٦ - إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس:

تأليف: ابن الطيب الشرقي، تحقيق: خديجة بجي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط]، إشراف: عبدالعلي الودغيري، بتاريخ: ١٩٩٤/٥/١٢م.

٢٧ - اعتلال القلوب:

تأليف: الخرائطي، تحقيق: صفية أكطاي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، إشراف: محمد الديباجي، بتاريخ ١٩٨٣/٦/١٧م.

٢٨ - الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس:

تأليف: ابن حزم الأندلسي، دراسة وتحقيق: محمد رستم، في إطار دكتوراه الدولة، [كلية الآداب - بني ملال]، إشراف: زين العابدين بلا فريج، بتاريخ ١٩٩٤/٦/٩م.

٢٩ - الإعلام بالمحاضر والأحكام وما يتصل بذلك مما ينزل عند القضاة والحكام:

تأليف: أبي عبدالله بن أحمد بن دبوس اليفرني (الجزء الأول والثاني والثالث)، تقديم وتحقيق: إدريس السفياني، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: محمد الروكي، بتاريخ ١٩٩٤/١١/٢١م، [وقد نوقشت الرسالة].

٣٠ - الإعـــلام بمن غبر مـــن أهـل الـــقــرن الحـادي عشر:

تحقيق: فاطمة نافع، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ التاريخ]، إشراف: محمد حجي، بتاريخ ١٩٩٢/٧/٨م، [وقد نوقشت الرسالة].

٣١ - إفاضة الكلام بتحقيق مسألة الكلام:

تأليف: إبراهيم بن الحسن الكوراني، تحقيق: فاطمة مراني، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - الرباط/ الدراسات الإسلامية]، إشراف: محمد أمين الإسماعيلي، بتاريخ ١٩٩٣/٢/١٢م.

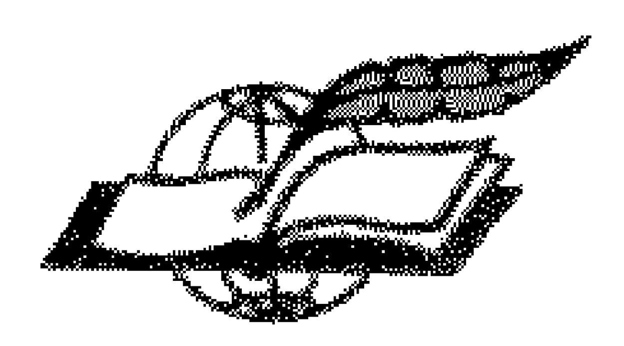
٣٢ - اقتطاف الأزاهر والتقاط الجواهر:

تأليف: أبي جعفر أحمد بن يوسف بن مالك الرعيني الغرناطي (ت ٧٩٩هـ)، تحقيق: عز العرب إدريس أزمي، في إطار دبلوم الدراسات العليا، [كلية الآداب - فاس]، إشراف: محمد مفتاح، بتاريخ ١٩٩٢/٩/١٨م، [وقد نوقشت الرسالة]. ●

●●●

'Afāq Al Ṯaqāfah Wa Al Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Researches and Studies - Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 7: No.27 & 28 - Ramadan 1420 A.H. - January 2000

COVER

'Afāq Al Ṯaqāfah Wa Al Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Published by:

The Department of Researches and Studies
Juma Al- Majed Centre for Culture and Heritage

KITAB MATTARAQA LARZUHU WAKHTALFA MA'NAH,
hand-Written by the author Muhammad Bin Ali Al Iskandari Al Sa'adi, who was still alive in 618 A. H.

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs	75 Dh.s



نموذج لغلاف فارسي من القرن الثاني عشر الهجري «من أصفهان»

'Afāq Al Ṯāqāfah Wa Al Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume7: No. 27 & 28 - Ramadan 1420 A.H. - January 2000



كتاب : ماتفق لفظه واختلف معناه لمحمد بن علي الإسكندري السعدي ، كان حياً سنة ٦١٨ هـ ، نسخة بخط المؤلف

Published by:

The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage